



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Rómverja saga - Saga o Rzymianach : studium nad recepcją kultury łacińskiej w średniowiecznej Skandynawii

Author: Grzegorz Bartusik

Citation style: Bartusik Grzegorz. (2019). Rómverja saga - Saga o Rzymianach : studium nad recepcją kultury łacińskiej w średniowiecznej Skandynawii. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet śląski w Katowicach

Wydział Nauk Społecznych

Grzegorz Bartusik

Rómverja saga - Saga o Rzymianach
STUDIUM NAD RECEPCJĄ KULTURY ŁACIŃSKIEJ
W ŚREDNIOWIECZNEJ SKANDYNAWII

ROZPRAWA DOKTORSKA

NAPISANA POD KIERUNKIEM

DR. HAB. JAKUBA MORAWCA

KATOWICE 2019

SPIS TREŚCI

9 **WSTĘP**

15	Zakres pracy
16	Źródła
28	Stan badań
32	Metodologia
39	Struktura pracy

43 **I : SAGA O RZYMIANACH – RÓMVERJA SAGA – ADAPTACJA**

DZIEŁ LUKANA I SALUSTIUSZA DO KULTURY STAROISLANDZKIEJ

44	1. <i>Orð æftir orðe</i> – słowo po słowie. Praktyki translatorskie na średniowiecznej Islandii
45	1.1. Treści przetłumaczone w <i>Rómverja sadze</i> słowo po słowie
46	2. Wpływy islandzkiego kontekstu kulturowego na tekst <i>Rómverja sagi</i>
48	3. Przekształcenia tekstów oryginalnych w przekładzie
49	4. Islandyzacja łacińskich tekstów źródłowych w przekładzie
49	4.1. Świat materialny znany autorowi-skrybie
50	4.2. Zmiany w onomastyce: uwspółcześniona geografia znanej ekumeny
55	4.3. Islandzki świat przyrodniczy: fiordy i pola lawy nad Morzem Śródziemnym
56	4.4. Klimat polarny i zjawiska przyrodnicze
58	4.5. Islandzki świat nadprzyrodzony: trollice i draugi w Rzymie
60	4.6. Wikingowie w starożytnym Rzymie
62	4.7. Szczególna predylekcja islandzkiego tłumacza do psów
64	4.8. Pochodzenie bogów rzymskich z Tyrklandu
65	4.9. <i>Interpretatio norræna</i> rzymskiego panteonu bogów pogańskich
70	4.10. Islandzki system prawny w Rzymie <i>Rómverja sagi</i>
74	4.11. <i>Hefnd</i> - krwawa zemsta rodowa
77	4.12. Egzekucja Jugurty – utopienie w bagnie
78	4.13. Nie należy okazywać zewnętrznych oznak strachu
80	4.14. Wymiana darów – korupcja
81	4.15. Wysokie krzesło – <i>hásæti</i>
81	4.16. Ucieczka z kraju w przebraniu kupca
82	4.17. Ojczyzna: <i>patria</i> > bracia przysięgli: <i>fostbrædr</i>
83	4.18. Wybory w Rzymie podczas święta <i>júl</i>
84	4.19. <i>Leikarar ok trudar</i> - aktorzy i żonglerzy w armii rzymskiej
85	5. Umysłowość klerykalna tłumacza <i>Rómverja sagi</i>
91	5.1. Katon Młodszy – figura szlachetnego poganina
102	5.1.1. Pomiot / abiekt: wyparcie treści gorszących w przekładzie
105	6. Implikacja ideologiczna: feudalizacja tekstów Salustiusza i Lukana

- 119 6.1. Problem prawa do sprawowania władzy
 127 6.2. Krytyka ludzi władzy / wyższych warstw społecznych
 129 7. *Rómverja saga* - aberracyjna interpretacja dzieł Lukana i Salustiusza

133 II : GRUPA CZYTELNICZA – WSPÓLNOTA INTERPRETACYJNA *RÓMVERJA SAGI*

- 136 1. Marginalia w manuskryptach *Rómverja sagi*
 141 2. *ÁM* 595 α - β 4^o
 146 3. *ÁM* 226 fol.
 150 4. *ÁM* 225 fol.
 153 5. *Holm. Perg.* 24 4^o
 154 6. Fragmenty rękopiśmienne *ÁM* 598 III α , β , γ 4^o
 155 7. Charakterystyka grupy czytelniczej — wspólnoty
 interpretacyjnej *Rómverja sagi*
 157 7.1. Zainteresowania literackie czytelników *Rómverja sagi*
 159 7.2. Znane księgozbiory właścicieli i czytelników *Rómverja sagi*

163 III : RELACJE INTERTEKSTUALNE *RÓMVERJA SAGI*

Z WERNAKULARNĄ LITERATURĄ ISLANDZKĄ

- 164 1. Teoria intertekstualna
 165 2. Intertekstualność *Rómverja sagi*: ustalone relacje z literaturą
 średniowiecznej Skandynawii
 167 2.1. Lukan na dworze norweskim
 168 2.2. Theodoricus monachus — *Historia de antiquitate regum*
norwagiensium
 171 2.3. Historie świata / *heimsaldrar* / *ætates mundi*:
Veraldar saga i *Reynistaðarbók* - *ÁM* 764 4^o
 175 2.4. *Clemens saga*
 176 2.5. *staroislandzki *Accessus ad Lucanum*
 178 2.6. *Sverris saga*
 189 2.7. Snorri Sturluson — *Ynglinga saga*, *Edda*
 190 2.8. *Árna saga biskups*
 192 2.9. *Trójumanna saga*
 193 2.10. *Vita sancti Thorlaci* — *Þorláks saga helga*
 194 2.11. *Yngvars saga víðförla*
 196 2.12. *Kirialax saga*
 199 2.13. Makaroniczny wiersz skaldyczny *Páter ertu ok princeps feiti*
 202 2.14. Manuskrypty *ÁM* 226 fol. i *ÁM* 225 fol.
 203 3. Role i funkcje tekstu *Rómverja sagi*
 204 4. Datacja i lokalizacja *Rómverja sagi*

207 IV : RZYMSKIE METAFORY KONCEPTUALNE *RÓMVERJA SAGI* A MENTALNOŚĆ ELITY INTELEKTUALNEJ ISLANDCZYKÓW W ŚREDNIOWIECZU

- 213 1. Metafory kognitywne - teoria
 215 1.1. Struktury kognitywne

215	1.2. Metafora konceptualna
217	1.3. Metafora konceptualna jako wskaźnik zmiany mentalności
217	1.3.1. Metafory specyficzne dla kultury
219	1.3.2. Jak metafora konceptualna przyczynia się do zmiany społecznej?
220	2. Łacińskie metafory konceptualne w języku staronordycko-islandzkim
222	2.1 SZCZĘŚCIE jako KOŁO: wprowadzane w ruch przez Tyche / Fortunę / Hamingję
254	2.2. PRZEZNACZENIE i ŻYCIE — jako TKANINA tkana lub NIĆ przędzona przez byty nadprzyrodzone – greckie Mojry, rzymskie Parki, staronordycko-islandzkie Norny
258	2.2.1. Greckie Mojry - <i>Moirai</i> – prządki ludzkiego przeznaczenia
261	2.2.2. Rzymskie Parki
265	2.2.3. Tkanie przeznaczenia w sagach o starożytności śródziemnomorskiej
267	2.2.4. Tkanie przeznaczenia w wernakularnej literaturze islandzkiej
277	2.3. Ciało polityczne: PAŃSTWO i SPOŁECZEŃSTWO jako CIAŁO i jego CZŁONKI
277	2.3.1. <i>Hjarta og brjóst þessa líkams skyldu vera konungar</i> WŁADCA – OJCIEC OJCZYŹNY
278	2.3.2. Ciało polityczne w literaturze greckiej
281	2.3.3. Ciało polityczne w literaturze rzymskiej: <i>corpus - civitas - cosmos</i>
281	2.3.3.1. Terminologia anatomiczna w odniesieniu do państwa i społeczeństwa
282	2.3.3.2. Bajka o brzuchu (w ciele państwa)
283	2.3.3.3. Cicero - <i>corpus rei publicae</i>
285	2.3.3.4. Władca - <i>caput rei publicae / imperii</i>
287	2.3.3.5. Lukan – <i>Wojna domowa</i> w ciele politycznym Rzymu
289	2.3.3.6. Głowa świata - <i>hafuð heimsins</i> – <i>caput orbis</i>
290	2.3.4. Średniowieczna teologia polityczna
292	2.3.5. Lud chrześcijański: ciało / członki / głowa / serce
296	2.4. WŁADCA - OJCIEC OJCZYŹNY:
297	2.4.1. <i>Patria - fǫðurland / feðrland</i>
299	2.4.2. <i>Parens / pater patriae - faðir fǫðurlands</i>
304	3. Wpływy literatury łacińskiej na mentalność Islandczyków
307	V : HISTORIA STAROŻYTNA W <i>RÓMVERJA SADZE</i> A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA ELITY INTELEKTUALNEJ ISLANDCZYKÓW W ŚREDNIOWIECZU
307	1. Teoria o trojańskim pochodzeniu nordyckich bogów Asów
310	2. Hybrydyzacja tożsamości
310	2.1. Mimikra

- 312 2.2. Teoria o dwóch kulturach
- 317 3. Teksty o trojańskim pochodzeniu Skandynawów
- 327 3.1. Teksty o trojańskim pochodzeniu z perspektywy genologicznej —
problem prawdy
- 328 3.2. *Milieu* — autorzy i zwolennicy teorii o trojańskim pochodzeniu
Skandynawów z perspektywy prozopograficznej
- 337 3.3. Teoria o trojańskim — azjatyckim pochodzeniu Asów — jakiej
wiedzy ta teoria była pochodną?
- 338 3.3.1. Mitologia skandynawska
- 339 3.3.2. Rdzenny koncept genealogii
- 340 3.3.3. Komponenty łacińskie teorii o trojańskim pochodzeniu
Æsir. Ówczesna wiedza naukowa przyłożona do
staronordyckich tradycji przedchrześcijańskich.
- 342 3.3.4. Migracja — model (i)migracyjnej etnogenezy
Skandynawów
- 347 3.3.5. Znaczenie teorii migracyjnej etnogenezy — podbój
legitymizuje hierarchię społeczną
- 349 3.3.6. Biblijna genealogia ludzkości
- 350 3.3.6.1. *Yavanim* — Jawanowie — grecka i trojańska
gałąź biblijnego rodu Jafetydów
- 351 3.3.6.2. *Yavanim* — Jawanowie — Wanowie — Vanir
- 353 3.3.6.3. *Goðpióð* — *populus dei* — naród boga? naród
wybrany?
- 356 3.3.7. Genealogie anglosaskie
- 359 3.3.8. Korpus tekstów łacińskich o micie trojańskim i historii
Rzymu dostępnych dla Islandczyków
- 361 3.3.8.1. Salustiusz, Lukan i *Rómverja saga* — informacje
o Troi i początkach Rzymu
- 362 3.3.8.2. Tureckie / trojańskie pochodzenie rzymskich
bóstw
- 363 3.3.8.3. Historia o Eneaszu jako model migracyjnej
etnogenezy
- 364 3.3.8.4. Historia o Romulusie i założeniu Rzymu jako
model zakładania państwa — miasta
- 366 3.3.8.5. *Apotheosis* Romulusa
- 368 3.3.8.6. *Rúmverjar* — podboje Rzymu we wschodnim
basenie Morza Śródziemnego
- 369 3.3.9. Euhemeryzm
- 371 3.3.10. Dowody językowe na prawdziwość teorii o trojańskim
pochodzeniu Skandynawów
- 373 3.3.10.1. Spór o uniwersalia: realizm i nominalizm:
rzeczywistość w języku
- 374 3.3.10.2. Etymologia jako kategoria myślenia
w średniowieczu

375	3.3.10.3. Metoda etymologiczna w użyciu przez Lukana i Salustiusza — <i>Rómverja saga</i>
376	4. Wpływy literatury łacińskiej na tożsamość Islandczyków
379	ZAKOŃCZENIE
387	Appendix: Średniowieczne islandzkie teksty o trojańskim pochodzeniu Skandynawów
409	Wykaz rycin
411	Bibliografia
441	Summary

WSTĘP

Import z kontynentalnej Europy na Islandię manuskryptów łacińskich dzieł rzymskiego poety epickiego Lukana i historyka Salustiusza o historii starożytnego Rzymu stał się na średniowiecznej Islandii nie tylko znaczącym wydarzeniem literackim, ponieważ utwory te wpłynęły na produkcję tekstów islandzkich *in situ* jako wzorce prozy historycznej, w konsekwencji tworząc wokół siebie sieć relacji intertekstualnych ze swoimi wernakularnymi naśladownictwami zarówno w języku łacińskim jak i staroislandzkim. Na Islandii trafiły one bowiem do bibliotek klasztorów, katedr, parafii i siedzib lokalnych przywódców w ręce duchownych i świeckich intelektualistów i służyły im tam jako teksty szkolne do nauki łaciny, historii, retoryki oraz sztuki pisanie utworów literackich, zwłaszcza historiografii, a w końcu zostały przełożone z języka łacińskiego na język staroislandzki i skompilowane w wywód historii starożytnego Rzymu zatytułowany *Rómverja saga – Saga o Rzymianach*, jedyny podręcznik historii starożytnego Rzymu dostępny średniowiecznym Islandczykom. Import ten był zatem również ważnym zdarzeniem kulturowym, warunkował bowiem klasyczną edukację miejscowych elit intelektualnych i politycznych, skutkiem czego prowadząc, wraz z innymi tekstami proveniencji łacińskiej, do dogłębnych zmian kulturowych na Islandii *sensu largo* — na poziomie mentalności i tożsamości kulturowej, najdalej idących w wyższych warstwach społeczeństwa islandzkiego, arystokracji i duchowieństwie.

Rómverja saga i jej *texti recepti* pozwalają obserwować w mikroskali jednego, lecz wpływowego, tekstu kulturotwórcze wpływy kultury klasycznej podczas procesu cywilizacyjnego zachodzącego w średniowiecznej Skandynawii, europeizacji i latynizacji, zachodzących w jej następstwie jako skutki uboczne chrystianizacji, na przykładzie niezwykle homogenicznego społeczeństwa, jakim byli Islandczycy w średniowieczu. Społeczeństwo to nie było bowiem w tym okresie infiltrowane przez znaczące wpływy innych kultur poza kulturą łacińską. Dzięki temu obserwować można zderzenie dwóch cywilizacji: staroskandynawskiej i łacińskiej w środowisku, w którym nie występowały inne znaczące substraty kulturowe (choć należy poczynić zastrzeżenie, że we wcześniejszym okresie występowały tam ograniczone wpływy iryjskie i samijskie – raczej jako niezbyt wpływowe adstraty kulturowe społeczności podporządkowanych Skandynawom). To zaś umożliwia przyjrzenie się zachodzącym na Islandii w okresie średniowiecza procesom cywilizacji, europeizacji i latynizacji odbijającym się w tworzonej wówczas literaturze islandzkiej - literackim skutkiem kulturowego imperializmu, ekspansji kulturowej Kościoła katolickiego i kontynentalnych dworów królewskich.

Procesy zmiany kulturowej zachodzą w społeczeństwach zazwyczaj jako rezultat przemian środowiskowych, wynalazczości technologii i idei, kontaktów między społeczeństwami, kiedy w danym społeczeństwie pojawiają się i rozpowszechniają nowe elementy kulturowe, materialne lub symboliczne, pochodzące ze społeczeństwa obcego i zastępują bądź zmieniają jego zastane elementy, nierzadko tworząc ich hybrydyczne formy. Zmiany kulturowe prowadzą do zastąpienia lub modyfikacji, czyli zmiany formy, dotychczasowych tradycyjnych wzorów kulturowych i ustanowienia nowych form.

Do najgłębszych i najdalej idących zmian kulturowych na Islandii doprowadziła chrystianizacja, przyjęcie nowej religii z czasem opanowującej coraz szersze warstwy społeczeństwa i coraz intymniejsze sfery życia Islandczyków z biegiem wieków średnich. To ona pociągnęła za sobą trzy związane z nią procesy zmiany społecznej: proces cywilizowania się Islandczyków, intensyfikację i internalizację moralnego reżimu pod wpływem chrześcijaństwa, wprowadzanie państwowego monopolu na przemoc egzekwowanego przez urzędników państwowych i biopolitycznej władzy pastoralnej duchownych nad społeczeństwem; ich europeizację, reorganizację form i struktur władzy, społeczeństwa i kultury Islandii na podobieństwo Europy; oraz latynizację – przyjęcie łaciny jako języka edukacji, nauki, literatury i komunikacji międzynarodowej, naturalnego języka pomocniczego średniowiecznej Europy.

Chrześcijaństwo Islandczycy przyjęli na wiecu plemiennym, *alþingi*, zgromadzeniu wszystkich wolnych Islandczyków na polach sejmowych, w *Pingvellir*, w 999 lub 1000 roku – pod względem prawnym. To znaczy, że wprowadzono prawo stanowiące o tym, że Islandia staje się krajem chrześcijańskim, a praktyki pogańskie muszą się ograniczać jedynie do sfery prywatnej, w której wciąż dozwolone mają być jednak pogańskie zwyczaje jedzenia końskiego mięsa (a zatem i składania ofiar z koni) oraz dzieciobójstwa na nowonarodzonych dzieciach, jeśli mogłyby one zachwiać równowagą gospodarstwa, funkcjonującego na ówczesnej Islandii w warunkach ciągłego niedoboru i zagrożenia głodem.

W 1000 roku Islandia przyjęła zatem chrzest i w następujących po nim dziesięcioleciach, a nawet wiekach, stopniowo ulegała chrystianizacji. Po 1000 roku kontynuowano rozpoczęte jeszcze podczas misji chrystianizacyjnych wprowadzanie nowych hierarchii i struktur społecznych — duchowieństwa oraz instytucji Kościoła. Jeszcze na przełomie XI i XII wieku powstały pierwsze biskupstwa w Skálaholt (1056) i Hólar (1106), podległe najpierw arcybiskupstwu Hamburg—Brema, następnie Lund w Królestwie Danii (1104) i Niðaróss w Królestwie Norwegii (1153). W XII wieku założono pierwsze klasztory, benedyktyńskie i augustiańskie: w Þingeyrar (1133–1551), Þykkvibær (1133–1551), Munkaþverá (1155–1551), Flatey—Helgafell (1172–1551), Kirkjubær (1186–1551), a w kolejnych stuleciach na Viðey (1225–1551), w Reynistaður (1296–1551), Möðruvellir (1296—1551) i Skriðuklaustur (XV—XVI w.)¹. Stały się one pierwszymi instytucjami nauki, edukacji i produkcji literackiej na Islandii, prowadząc szkoły, biblioteki i skrytoria. Chrystianizacja dla Islandii, jak i dla całej średniowiecznej Europy, oznaczała władzę duchowieństwa oraz alfabetyzację, a wraz z alfabetem łacińskim przyjęto język łaciński, literaturę i kulturę, zarówno chrześcijańską jak i rzymską – jako skutek uboczny nauki łaciny na dziełach rzymskich klasyków.

Kościół katolicki przeprowadził w Islandii proces alfabetyzacji, zaszczerpił kulturę książki - książka stała się wówczas na Islandii czynnikiem napędzającym procesy zachodzące w kulturze i społeczeństwie jako nośnik rozprzestrzeniania się idei i świadomości społecznej, międzykulturowego transferu kulturowego.

Chrystianizacja otworzyła nowe kanały transmisji kulturowej między kontynentem a Skandynawią: umożliwiła migrację ludzi, nauczycieli i uczonych sprowadzanych do Skandynawii oraz samych Skandynawów wyjeżdżających na studia na kontynent, jak również manuskryptów importowanych z kontynentu z bratnich instytucji kościelnych w Rzeszy

¹ ORRI VÉSTEINSSON: *The Christianization of Iceland*, s. 131-227.

Niemieckiej, z Anglii dynastii Plantagenetów i Francji Kapetyngów, a w konsekwencji także kanały transmisji wiedzy, szeroko pojętych treści kulturowych. Ten rozrost sieci kontaktów między kontynentem a Skandynawią umożliwił migrację tekstów łacińskich, średnioangielskich i starofrancuskich, zaś w konsekwencji tego transfer kulturowy między Europą Śródziemnomorską a Skandynawią w średniowieczu, przepływ wiedzy między kontynentem a Skandynawią.

Proces cywilizacyjny, który legł u podstaw uniwersalistycznej Europy – europeizacja Europy, postępująca kulturalna amalgamacja i homogenizacja Europy. Zachodziła na kontynencie już w pełnym i późnym średniowieczu (od XI do XV wieku) dzięki chrystianizacji, latynizacji oraz recepcji antyku, a zatem dzięki przyjęciu religii chrześcijańskiej, jak również alfabetu, języka i literatury łacińskiej oraz kultury antycznej. Dzięki tym uniwersaliom kulturowym europejski krąg cywilizacyjny rozszerzał się na kontynencie europejskim i wyspach, sięgając od wybrzeży Morza Śródziemnego, starożytnych miast Rzymu, Aten, Konstantynopola i Jerozolimy, aż po Ocean Arktyczny: Szwecję, Norwegię, Islandię i Grenlandię razem z Danią tworzących już we wczesnym średniowieczu ustępujący przed postępującą europeizacją krąg cywilizacji skandynawskiej. Elity intelektualne od Morza Śródziemnego aż po Ocean Arktyczny posługiwały się tym samym alfabetem i językiem – łaciną, kultywowały ten sam kanon literacki, stając się wspólnotą tych samych idei i wartości, a w konsekwencji tożsamości.

Procesem cywilizacyjnym towarzyszącym chrystianizacji i europeizacji, ich skutkiem ubocznym, było zjawisko nazywane latynizacją lub romanizacją, przyjęcie kultury starożytnego Rzymu, kultury łacińskiej, której w średniowieczu to chrześcijaństwo było nośnikiem po upadku Imperium Rzymskiego, zwłaszcza zaś przyjęcie języka łacińskiego jako języka uniwersalnego Kościoła, edukacji i nauki. W nauce współczesnej przyjęło się jednak romanizacją określać starożytne, zachodzące w czasach Republiki i Cesarstwa Rzymskiego, zjawiska przyjmowania przez ludność prowincji, a w stopniu mniejszym przez plemiona barbarzyńskie żyjące za rzymskim limesem, kultury rzymskiej w jej pełnym *spectrum* od literatury i filozofii, religii i instytucji społecznych aż po formy życia materialnego i codziennego. Dla określenia natury zjawisk zmiany społecznych zachodzących w średniowieczu w Skandynawii i na Islandii właściwszym terminem jest latynizacja, przyjmowanie łacińskiej kultury symbolicznej z jej językiem i literaturą, oraz ideami, aby nie mylić tego procesu z romanizacją, której zachodzenie obserwowano w starożytności nawet w

południowej Skandynawii². W Skandynawii zachodziły oba procesy poddawania się wpływom rzymskim: w starożytności — romanizacja, powierzchowna i nietrwała, nie pozostawiająca głębszych i trwalszych śladów; w średniowieczu — latynizacja, proces, który doprowadził tam do dogłębnych i trwałych zmian, towarzysząc chrystianizacji. Przyjęcie kultury rzymskiej było w Skandynawii bowiem efektem ubocznym chrystianizacji — w formach zapośredniczonych przez Kościół katolicki.

Procesy te spowodowały, że wykształciła się na Islandii kultura literacka z niezbędnymi dla jej funkcjonowania strukturami społecznymi i instytucjami kształcącymi w używaniu intelektualnych narzędzi kultury łacińskiej: duchowieństwem, katedrami, szkołami katedralnymi, klasztorami i skryptoriami, powieloną strukturą instytucjonalną na wzór uniwersalistycznej Europy, która pozwoliła wykształcić się tam złożonemu polisystemowi literackiemu, w którym literatura tłumaczona z języka łacińskiego zajęła od początku centralną pozycję — służąc jako zbiór literackich wzorców, inicjując powstanie na średniowiecznej Islandii wernakularnej literatury, po spełnieniu swojej funkcji (czyli zapewnienia literackich narzędzi intelektualnych i technologii produkcji książki służących do spisywania miejscowych tradycji ustnych) powoli jednak ustępując na jej peryferia wraz z rozwojem jej wernakularnych gatunków³.

Powstały polisystem literatury średniowiecznej Islandii obejmował wówczas poezję, poematy eddaiczne i skaldyczne, oraz prozę, sagi islandzkie, które funkcjonowały na Islandii i w Skandynawii jeszcze w stadium ustnym (hipotetyczne **sagi ustne* według Gíslego Sigurðssona)⁴ i runicznym (poematy runiczne)⁵ być może już od IX wieku, zanim jeszcze w XI—XII wieku rozpoczęły się tam procesy chrystianizacji, alfabetyzacji⁶ i latynizacji, w wyniku których włączono do tego polisystemu literaturę łacińską i tłumaczoną z języka łacińskiego, na wzór której dopiero później zaczęto spisywać w manuskryptach rdzenną literaturę ustną, sagi islandzkie. Polisystem ten dzieli zatem osie: intrarelacji, przebiegająca od oralności pogańskiego, świeckiego społeczeństwa do piśmienności jego klerykalnej, chrześcijańskiej elity intelektualnej, i interrelacji, biegnąca od kościelnej łaciny do ludowego języka staronordyckiego. Można na nich usytuować poszczególne gatunki składające się na ten polisystem literatury.

² T. GRANE: *The Roman Empire and Southern Scandinavia*, s. 261-283.

³ I. EVEN-ZOHAR: *Teoria polisystemów*, s. 347-367.

⁴ GÍSLI SIGURÐSSON: *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition*, s. 6-47.

⁵ T. SPURKLAND: *Literacy and Runacy in Medieval Scandinavia*, s. 333-344; B. HOWELL: *Changing Scripts for Changing Times*, s. 6-32; *Along the Oral—Written Continuum*.

⁶ G. NORDAL: *Tools of Literacy*, s. 3-16.

W okresie pogańskim poematy eddaiczne na tematy mitologiczne i heroiczne, oraz wiersze skaldyczne i **sagi ustne* o tematyce mitologicznej, heroicznej, historycznej i współczesnej, komponowane, wykonywane i przekazywane były ustnie. Rzadko tylko zapisywane bywały potem we fragmentach na inskrypcjach runicznych. Jako literatura ustna funkcjonowały aż do XII—XIV wieku, kiedy w skryptoriach islandzkich klasztorów i katedr zaczęto spisywać je w manuskryptach – na wzór tekstów łacińskich i ich tłumaczeń, od których zaczęła się produkcja rękopisów na Islandii. Równolegle bowiem do miejscowej tradycji ustnej⁷ od przełomu XI i XII wieku rozwija się na Islandii literatura piśmienna. Wśród najwcześniejszego piśmiennictwa islandzkiego zaczynają się pojawiać teksty produkowane na potrzeby lokalnych instytucji kościelnych, głównie religijne: pisma o apostołach — *Ewangelie* i *Dzieje Apostolskie* (*postola sögur*), o świętych — żywoty świętych (*heilagramannasögur*), o św. Marii (*Mariu sögur*), homilie (*hómilíubækur*) i Biblia (*Stjórn I—III*)⁸, tłumaczenia starożytnej i średniowiecznej literatury łacińskiej (*Antikensagas*), które stały się hipotekstami dla późniejszej islandzkiej literatury. W tym wczesnym okresie spisane zostają również nieliczne pierwsze teksty rdzennej literatury, prawne (*Grágás*) oraz historyczne (*Íslendingabók* i *Landnámabók*). Najwcześniejszy okres islandzkiej produkcji literackiej jest zdominowany przez teksty tłumaczone z języka łacińskiego, literaturę kościelną, biblijną i teologiczną - *þýðingar helgar*, oraz uczołą, historyczną, medyczną i prawną - *spaklig fræði*.

Najstarsze zachowane do naszych czasów islandzkie manuskrypty, *ÁM 237 a fol.*, *ÁM 673 a I—II 4°*, *Stock. Perg. 15 4°*, *ÁM 619 4°*, spisane w połowie XII wieku, to homiliarze, kolekcje kazań, zarówno tłumaczenia z łaciny i adaptacje, jak i teksty oryginalne.

Przyłożenie przez islandzkich autorów-skrybów nabytych w okresie chrystianizacji łacińskich narzędzi intelektualnych do kultury wernakularnej, w antykwarycznej, jak określił to Arnold Toynbee, próbie uratowania jej przed zaniknięciem i zapomnieniem, poskutkowało powstaniem islandzkiej literatury wernakularnej. Rdzenne sagi islandzkie wcześniej funkcjonujące jako tradycje ustne, przyjmować zaczęły od XIII wieku formę piśmienną. Z tłumaczonych z łaciny pism religijnych, *vitae patrum*, wykształciły się w XIII i XIV wieku sagi o biskupach Islandii (*biskupasögur*), spisywane najpierw po łacinie jako *vita* na okoliczność kanonizacji⁹. Produkcja literacka w XIII wieku, odpowiadając na potrzeby skandynawskich dworów monarszych i islandzkich rodów arystokratycznych, rozwinęła

⁷ *Medieval Oral Literature*; J. BYOCK: *Saga Form*, s. 153—173.

⁸ K. WOLF: *The legends of the saints in Old Norse—Icelandic prose*; J. SRHOLEC-SKÓRZEWSKA: *Żywoty świętych i poezja hagiograficzna*, s. 176-199.

⁹ P. CZARNECKI: *Sagi biskupie (biskupasögur)*, s. 119—132.

również wernakularne gatunki sag islandzkich: sagi królewskie (*konungasögur*) – o królach skandynawskich¹⁰, sagi o Islandczykach (*Íslendingasögur*) – o zasiedleniu Islandii i możliwych rodach islandzkich¹¹, sagi współczesne (*samtíðarsögur*) – o historii Islandii w XII i XIII wieku¹², oraz sagi legendarne (*fornaldarsögur*) – o herosach skandynawskich i germańskich legend¹³. W późnym średniowieczu szczególną popularność zyskała znowu literatura obca, zwłaszcza starofrancuska. Skryptoria islandzkie tworzyły przekłady romansów rycerskich (*riddarasögur*) oraz ich wernakularne naśladownictwa (*lygisögur*)¹⁴.

ZAKRES PRACY

Praca niniejsza ma na celu ustalenie stopnia, zakresu i istoty recepcji w staroislandzkim polu literackim i społecznym przynależących do rzymskiej literatury historycznej dzieł historyka Salustiusza, *Bellum Iugurthinum* i *Bellum Catilinae*, oraz poety epickiego Lukana, *Bellum civile*, jako elementów kultury łacińskiej przyjętych w średniowiecznej Skandynawii i zaadaptowanych w formie wernakularnego tłumaczenia – *Sagi o Rzymianach* (*Rómverja saga*), skompilowanej jako synteza historii starożytnego Rzymu.

Dokonać tego można po pierwsze poprzez analizę samej adaptacji w zakresie różnic kulturowych między społeczeństwem starożytnego Rzymu reprezentowanym przez autorów łacińskich tekstów źródłowych i społeczeństwem średniowiecznej Islandii reprezentowanym przez autora tłumaczenia, które ujawniły się w formie dokonanych przez niego intencjonalnych przekształceń lub popełnionych błędów znaczących ujawniających wpływy jego rodzimej kultury, które tym samym zadecydowały o specyfice nowego tekstu jako elementy kulturowe proveniencji chrześcijańskiej lub staroislandzkiej dodane do tekstów źródłowych i tworzące ich nową wymowę w *Rómverja sadze*.

Po drugie zaś osiągnąć to można poprzez ustalenie sfer oddziaływania tej sagi za sprawą jej tekstualnej i kulturowej transcendencji (przenikania tekstu sagi poza jej tekst w wyniku oddziaływania na czytelników, poprzez nich zaś na literaturę i szerzej pojętą kulturę intelektualną) w obrębie zbiorowości społecznej, w której tę sagę napisano, kopiowano, dystrybuowano i czytano, czyli jej kontekstu społecznego i instytucjonalnego: grupy czytelniczej – wspólnoty interpretacyjnej *Rómverja sagi*, historycznej grupy społecznej jej

¹⁰ J. MORAWIEC, A. JOCHYMEK: *Sagi królewskie (konungasögur)*, s. 62–99.

¹¹ R. GOGOSZ: *Sagi o Islandczykach (Íslendingasögur)*, s. 15–39.

¹² D. SKRZYPEK: *Sagi współczesne (samtíðarsögur)*, s. 100–118.

¹³ A. KAIPER: *Sagi legendarne (fornaldarsögur)*, s. 153–175.

¹⁴ Ł. NEUBAUER: *Sagi rycerskie (riddarasögur)*, s. 133–155.

czytelników, której skład osobowy zostaje tu określony na podstawie marginaliów i inwentarzy manuskryptów; społeczno-literackiego systemu literatury – w którym miejsce *Rómverja sagi* zdefiniowane zostaje na podstawie relacji intertekstualnych, w które weszła ta saga z wernakularnymi tekstami literatury staroislandzkiej, wskazującymi na częstość jej czytania, sposoby jej odczytywania przez czytelników, status i funkcje jej tekstu, jego datację, lokalizację i afiliację z islandzkimi instytucjami nauki, edukacji i produkcji literackiej. Po trzecie zaś staje się to możliwe poprzez prześledzenie zmian społecznych, w których *Rómverja saga* uczestniczyła na średniowiecznej Islandii, w europeizacji i latynizacji, w sferach mentalności średniowiecznego społeczeństwa islandzkiego i jego tożsamości kulturowej, do których włączone zostały starożytne rzymskie idee i koncepcje.

Najistotniejsze pytania badawcze, na które poszukuje się odpowiedzi w niniejszej rozprawie, to zatem: Kto czytał *Rómverja sagę* w średniowiecznej Islandii? Jak ją wówczas odczytywano? Jakie było miejsce *Rómverja sagi* jako literatury tłumaczonej z języka łacińskiego w polisystemie literackim średniowiecznej Islandii? Jakie konsekwencje związane z produkcją literacką miało wprowadzenie starożytnej literatury łacińskiej do społeczno-literackiego polisystemu literatury średniowiecznej Islandii? Jakie zmiany społeczne w zakresie mentalności i tożsamości kulturowej średniowiecznych Islandczyków pociągnęła za sobą recepcja tych dzieł literatury rzymskiej?

ŹRÓDŁA

Korpus literatury rzymskiej dostępny średniowiecznym Islandczykom

Jeden z epizodów sagi o biskupie Hólar w latach 1106 - 1121 r. Jónie Ögmundarssonie (*Jóns saga byskups hin elzta*) pozwala zajrzeć do biblioteki szkoły katedralnej na średniowiecznej Islandii. Biskup Jón miał nakryć ucznia tamtejszej łacińskiej szkoły katedralnej w Hólar czytającego po kryjomu Owidiusza (*Ovidius Epistolarum* – dzieła Owidiusza znane pod tytułami *Heroides* albo *ex Ponto*, lub być może *Ars amatoria*), którym okazał się późniejszy biskup Skálaholt w latach 1152–76 Klængur Þorsteinsson, któremu biskup Jón zakazał odtąd czytać takie książki a innych nawoływał, aby się strzegli spraw cielesnych i nieprawej miłości:

Það er sagt í frá, at hann kom á hljóð, at Klængur Þorsteinsson, sá er síðan varð biskup í Skálaholti, en var þá prestlingur ok ungr at aldri, las bók þá er köllut er Ovidius epistolarum. Í þeirri bók býr mansaungr mikill, en hann bannaði honum at lesa þesskonar bækur, ok kallaði þó hverjum manni

mundu ærit höfugt at gæta sín við líkamligri munut ok rángri ást, þó at hann kveykti eigi upp hug sinn til þess meðr né einum siðum eða þesskonar kvæðum¹⁵.

Klaengr Þorsteinsson, jak się potem okazało, już jako biskup Skálaholt wziął sobie kochankę, Yngvildr Þorgilsdóttir, z którą miał potem nieślubne dzieci. Owidiusz najwyraźniej zdążył go zdeprawować. Jest to niestety jedyny przekaz sag islandzkich opowiadający o czytaniu dzieł antycznych na średniowiecznej Islandii. Dzięki niemu wiemy jednak, że już na początku XII wieku na Islandii istniała szkoła łacińska przy katedrze w Hólar, dysponowała biblioteką z dziełami literatury antycznej, a jej uczniowie znali łacinę na tyle dobrze, by czytać je w oryginale łacińskim¹⁶.

Jakie inne dzieła antyczne zawierały tamtejsze księgozbiory? Jakie dzieła zawierał korpus literatury rzymskiej dostępny Islandczykom w średniowieczu?¹⁷ Spośród klasycznych autorów łacińskich republikańskiego i augustowskiego złotego wieku oraz imperialnego srebrnego wieku *Rómverja saga* jest być może najlepszym, co przetrwało do czasów współczesnych ze średniowiecznych bibliotek Skandynawii: mianowicie jedynym bezpośrednim przekładem klasycznych łacińskich tekstów literatury rzymskiej na język staroislandzki: *Bellum Iugurthinum* i *Bellum Catilinae* Salustiusza oraz *Pharsalia* Lukana. *Rómverja saga* w swojej starszej wersji (*ÁM* 595 *α-β* 4^o), będąc bezpośrednim przekładem tych tekstów, jest adaptacją pierwszego stopnia, czyli bez stadiów pośrednich; w młodszej wersji (*ÁM* 225 *fol.* i *ÁM* 226 *fol.*) jest już natomiast adaptacją drugiego stopnia, streszczeniem wcześniejszego przekładu.

Co się zaś tyczy pozostałych tekstów literatury rzymskiej, w najlepszym przypadku zachowały się one jako adaptacje drugiego i trzeciego stopnia (adaptacje tekstów adaptowanych), a zatem jako palimpsesty tak wielowarstwowe, że zacierają się podobieństwa między tekstem źródłowym a tekstem docelowym.

Wśród nich jest *Historiae Alexandri Magni* Curtiusa Rufusa w adaptacji Waltera z Châtillon – jako poemat epicki *Alexandreis*, sprowadzony na Islandię i przełożony jako *Alexanders saga* (*Saga o Aleksandrze Wielkim*). Z wyjątkiem nielicznych rozrzuconych cytatów w islandzkiej literaturze, dłuższe passusy z Owidiusza (*Metamorphoses*, *Heroides*,

¹⁵ *Jóns saga byskups hin elzta*, s. 165.

¹⁶ J. WELLENDOFF: *Orð æftir orð. Literal translation into Old Norse*, s. 321-349.

¹⁷ A. LASSEN: *Indigenous and Latin Literature*, s. 74-87; S. WÜRTH: *Historiography and Pseudo-History*, s. 155-172; M. SKAFTE JENSEN: *Scandinavia*, s. 252-264; TRYGGVI J. OLESON: *Book Collections of Medieval Icelandic Churches*, s. 502-510; IDEM: *Book collections of Icelandic churches in the fourteenth century*, s. 111-123; IDEM: *Book collections of Icelandic churches in the fifteenth century*, s. 90-103; IDEM: *Book donors in mediaeval Iceland*, s. 88-94; IDEM: *Book donors in mediaeval Iceland. II*, s. 10-21; E. OLMER: *Boksamlingar på Island 1179-1490*, s. 57-62; STEFÁN KARLSSON: *Islandsk bogeksport til Norge i middelalderen*, s. 1-17; ÓLAFUR HALLDÓRSSON: *Helgafellsbækur fornar*, s. 9-40; IDEM: *Flutningur handrita milli Íslands og Noregs fyrr á öldum*, s. 135-148.

Epistolæ ex Ponto),¹⁸ Wergiliusza (*Aeneis, Eclogae*)¹⁹ i anonimowej *Ilias Latina* (skrótowej łacińskiej wersji *Iliady* Homera), zostały włączone do młodszej wersji *Trójumanna saga* (*Sagi o Trojanach*), która była oparta na *Daretis Phrygii de excidio Trojae historia*, późnostarożytnej prozaicznej historii wojny trojańskiej. *Ody* Horacego (*Carmina*, I, 2, 41-52) być może zostały wykorzystane w XIV-wiecznej *hrynhendzie* (*Páter ertu og princeps feiti*)²⁰ – kwestię tę dyskutuję w rozdziale II o intertekstualności *Rómverja sagi*. Te teksty były również częścią *curriculum* nauczanego w średniowiecznych islandzkich szkołach katedralnych i przykasztoznych *trivium*: *grammatica* i *rhetorica*²¹.

Starożytne teksty dotarły na Islandię również w postaci późnoantycznych chrześcijańskich adaptacji i kompilacji: *Disticha Catonis, De consolatione Philosophiae* Boecjusza, *De civitate Dei* Augustyna, pism Grzegorza Wielkiego; lub średniowiecznych: Izydora z Sewilli (*Etymologiae*), Honoriusza z Augustodunum (*Elucidarius*), Piotra Comestora (*Historia scholastica*).

Baza danych *Islandia Latina* pod redakcją Gottskálka Jenssona z Wydziału Studiów Nordyckich Uniwersytetu Kopenhaskiego zawiera rejestr autorów łacińskich, głównie późnoantycznych i średniowiecznych, którzy byli znani Islandczykom. Wynika z niej, że Islandczycy byli bardziej obeznani ze współczesną im literaturą łacińską niż z literaturą starożytną, o czym świadczą również fragmenty *Carmina Burana* z inskrypcji runicznych ze średniowiecznego portu w Bergen²².

Do czasów współczesnych nie zachowały się jednak na Islandii średniowieczne łacińskie rękopisy tych dzieł, a o ich znajomości na średniowiecznej Islandii wnioskujemy jedynie na podstawie cytatów w języku łacińskim lub staroislandzkim włączonych jako interteksty do zachowanej literatury wernakularnej lub jako marginalia spisanych na marginesach islandzkich rękopisów, a także z inwentarzy bibliotek klasztoznych i katedralnych, jak również ze staroislandzkich przekładów dzieł literatury łacińskiej - sag o starożytności śródziemnomorskiej (*Antikensagas*).

¹⁸ *Jóns saga byskups hin elzta*, s. 165.

¹⁹ Wersy *Omnia vincit Amor, et nos cedamus Amori* (PUBLIUS VIRGILIUS MARO: *Eclogae*, X, 69) były na tyle znane w Skandynawii, że przetrwały inskrypcje runiczne, na których były cytowane (Baza danych *Runic inscriptions from Bryggen in Bergen*, inskrypcje B145, B605, N605, z XII i XIII wieku). Zob: T. SPURKLAND: *Norwegian Runes and Runic Inscriptions*, s. 180-184; A. LIESTØL: *Runer frå Bryggen*, B145.

²⁰ HELGI GUÐMUNDSSON: *Hóras*, s. 30-33.

²¹ F. TENNEY: *Classical Scholarship in Medieval Iceland*, s. 139—152; E. MATTHEWS SANFORD: *Study of Ancient History in the Middle Ages*, s. 25-43; R. COPELAND: *The Curricular Classics in the Middle Ages*, s. 21-34.

²² H. GUSTAVSON: *Latin and Runes in Scandinavian Runic Inscriptions*, s. 319.

Transmisja tekstów Lukana i Salustiusza do Skandynawii

W jaki sposób teksty napisane w Rzymie w I w. p.n.e. i w I w. n.e. trafiły do średniowiecznej Skandynawii? Możliwe lineaze transmisji przebiegać mogły przez Niemcy, Francję i Anglię jako prawdopodobne ogniwa pośrednie, kraje, z którymi Skandynawowie nawiązywali kontakty kulturalne, polityczne, oraz z którymi posiadali związki instytucjonalne, głównie kościelne jako prowincja archidiecezji albo zakonu.

Import tych tekstów do Islandii mógł mieć ogniwa pośrednie w bibliotekach Norwegii (Niðarhólmr, Niðaróss – dzisiejsze Trondheim, Björgvin – dzisiejsze Bergen), oraz Danii (Lund), lecz sięgać aż Francji (opactwo św. Wiktora w Paryżu), Anglii (szkoła katedralna w Lincoln) i Niemiec (szkoła klasztorna w Herford w Westfalii), z którymi to instytucjami łączyła skandynawskie duchowieństwo sieć kontaktów instytucjonalnych, a więc może i lineaze transmisji manuskryptów z kontynentu.

W krajach tych łacińskie dzieła Lukana i Salustiusza były znane w środowiskach akademickich i kościelnych, na co wskazują zachowane manuskrypty, inwentarze bibliotek, jak i recepcja Lukana i Salustiusza w średniowiecznej Europie kontynentalnej: jako tekstów szkolnych i akademickich czytanych powszechnie na uniwersytetach i w szkołach katedralnych w całej łacińskiej Europie, które zostały przy tym również twórczo wykorzystane w literaturze staro- i średnioangielskiej (*Kronika anglosaska*) oraz zaadaptowane w literaturze średnioirlandzkiej (*In Cath Catharda* – średnioirlandzkie tłumaczenie-adaptacja Lukana)²³.

Transmisja manuskryptów łacińskich na Islandię i ich lineaze (genealogia tekstów) oraz prawdopodobny lineaż *texti recepti Rómverja sagi* (konkretnego wariantu łacińskiego tekstu dzieł Salustiusza i Lukana, na którym oparto staroislandzkie tłumaczenie-adaptację) ustalone zostały przez Þorbjörg Helgadóttir na podstawie wariantów tekstów łacińskich zachowanych w średniowiecznych manuskryptach, różniących się lakunami i lekcjami, w tym różnego rodzaju błędami popełnianymi przez skrybów podczas kopiowania.

Þorbjörg Helgadóttir wykazała, że manuskrypty z łacińskimi tekstami oryginalnymi dotarły na Islandię prawdopodobnie z Niemiec. Wskazała ona na pochodzenie tych przekładów od rękopisów z tekstami oryginalnymi germańskiej proveniencji na podstawie

²³ H.C. GOTOFF: *The Transmission of the Text of Lucan in the Ninth Century*, s. 11-26; E. MATTHEWS SANFORD: *Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors*, s. 1-19; R.J. TARRANT : *Lucan*, s. 215-18; J. CROSLAND: *Lucan in the Middle Ages*, s. 32-51; *Brill's Companion to Lucan*, s. 465-506; B. SMALLEY: *Sallust in the Middle Ages*, s. 165-175; PH. BYRNE: *More than Roman Salt: Sallust, Caesar and Cato*, s. 1-26; P.J. OSMOND, R.W. ULERY: *Sallustius*, s. 183-326; A. BARTNIK: *Cath Catharda*, s. 27-40; J.R. HARRIS: *The Middle Irish adaptation of Lucan's Bellum Civile*, s. 103-128; *Classical Literature and Learning in Medieval Irish Narrative*.

lakun i lekcji wyróżniających te rodziny tekstualne rękopisów Salustiusza i Lukana korespondujących z przekładem ich tekstów w *Rómverja sadze*. W przypadku tekstów Salustiusza są to kolejno grupa *codices mutili* (z długą lakuną w tekście *Jugurty*: CIII, 2 – CXII, 3, naprawianą i uzupełnianą przez skrybów), spośród niej rodzina Y, jej podrodzina MTFD (M – *Codex Monacensis 4559*, T – *Codex Turicensis C 143a*, D – *Codex Parisinus 10195*, F – *Codex Hauniensis bibl. Vniu.* 25), pochodzący z której manuskrypt D – *Codex Parisinus 10195*, znany również jako *Codex sancti Wilibrordi*, spisany w X wieku w opactwie benedyktyńskim w Echternach, zawiera tekst łaciński dzieł Salustiusza najbliższy *Rómverja sadze*; zaś w przypadku Lukana – P (*Codex Parisinus 7502*), G (*Codex Bruxellensis 5330-32*), U (*Codex Vossianus XIX F. 63*), V (*Codex Vossianus XIX Q. 51*) z klasztorów nadreńskich²⁴.

Þorbjörg Helgadóttir nie umieściła swoich ustaleń dotyczących transmisji tych łacińskich manuskryptów dzieł Salustiusza i Lukana do Skandynawii i na Islandię w kontekście historycznym.

Umieszczenie transmisji manuskryptów w kontekście historycznym pozwala zauważyć ważne korelacje: ustalone przez Þorbjörg Helgadóttir lineaze transmisji korelują bowiem z kościelnymi kontaktami Kościoła skandynawskiego (uzależnieniem Skandynawii od arcybiskupstwa Hamburg-Brema przed fundacją arcybiskupstw w Lund²⁵ i Niðaróss²⁶ oraz skandynawskich klasztorów benedyktyńskich i augustiańskich od domów zakonnych w Niemczech), ruchem pielgrzymkowym i lokalizacją szkół katedralnych oraz uniwersytetów, do których uczęszczali przedstawiciele skandynawskiej elity intelektualnej²⁷.

Ruch tekstów łacińskich mógł osiągnąć Norwegii i Islandii w okresie chrystianizacji w XI wieku, która przynieść musiała ze sobą chrześcijańskie teksty religijne i teksty literatury antycznej służące do nauki łaciny w nowo ufundowanych w Skandynawii i na Islandii szkołach katedralnych i klasztorach, czemu towarzyszył również napływ obcego duchowieństwa i uczonych z Europy kontynentalnej do Norwegii i Islandii do tychże instytucji kościelnych, skryptoriów i szkół.

Przypuszczalnie mogły one zostać również sprowadzone przez Islandczyków powracających ze studiów uniwersyteckich na kontynencie lub przez misyjnych biskupów, zakonników i kleryków przybyłych z kontynentu i związanych z islandzkimi biskupstwami w

²⁴ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: [Wstęp do] *Rómverja saga*, t. I, s. lxxvii-lxxxiii; EADEM: *On the Sources and Composition of Rómverja saga*, s. 203–215; EADEM: *On the Sallust Translation in Rómverja saga*, s. 263–277.

²⁵ *Archbishop Absalon of Lund and his world*, s. 133–158; P. FOOTE: *Achen, Lund, Hólar*, s. 53–76.

²⁶ L. BOJE MORTENSEN: *The Nordic archbishoprics as literary centres around 1200*, s. 133–157; *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537*, s. 120–140.

²⁷ EINAR ARNÓRSSON: *Suðurgöngur Íslendinga í fornöld*, s. 1–45; S. BAGGE: *Nordic Students at Foreign Universities until 1660*, s. 1–29; D. WABENHOVEN: *Skandinavien unterwegs in Europa (1000–1250)*, s. 359–370.

Skálaholt i Hólar, między innymi jako nauczyciele w tamtejszych szkołach katedralnych (w czasach biskupa Jóna Ögmundarsona Gísli Finnason ze Szwecji uczył łaciny w zakresie średniowiecznej *grammatica* w szkole katedralnej Hólar, zaś Ríkini z Francji muzyki i poezji²⁸), przy których działały szkoły katedralne, skryptoria i biblioteki, lub z domami benedyktyńskimi w Þingeyrar i Munkaþverá w diecezji Hólar, instytucjami nauczania, badań i produkcji literackiej. Istotną rolę mogły odegrać szlaki pielgrzymie, którymi Islandczycy i Norwegowie mieli podążać do Rzymu i Jerozolimy już w XI i XII wieku. Manuskrypty mogły pokonać te same drogi razem z nimi: jako manuskrypty lub wiedza na innym nośniku, choćby i w pamięci duchownego, uczonego.

***Antikensagas* - sagi o starożytności śródziemnomorskiej**

Rómverja saga podlegała transmisji w manuskryptach (*AM 225 fol.* i *AM 226 fol.*) razem z pozostałymi *Antikensagas* - sagami o starożytności śródziemnomorskiej, lub *pseudo-historiami*, przekładami-adaptacjami dzieł starożytnej historiografii łacińskiej z języka łacińskiego na język staroislandzki: *Trójumanna saga* (*Saga o Trojanach*, napisana ok. 1200), *Breta sögur* (*Saga o Brytach*, ok. 1200), *Gyðinga saga* (*Saga o Żydach*, ok. 1260), *Alexanders saga* (*Saga o Aleksandrze Wielkim*, ok. 1260). Łączy je wspólny temat - historia starożytnego Śródziemnomorza i jego cywilizacji: Żydów, Greków i Rzymian. Wszystkie z nich to również teksty w tym samym okresie przełożone na język staronordycki z łacińskich oryginałów sprowadzonych na Islandię i pierwotnie służących w tamtejszych szkołach katedralnych i klasztornych do nauki łaciny i historii.

Przekładów dokonywano od XII do XIII wieku. Najprawdopodobniej powstawały w tym samych miejscach – w biskupstwie Hólar w związanych z nim klasztorach, a za przynajmniej częścią z tych przekładów stał biskup Brandr Jónsson (z możnego rodu *Svínfellingar*), za innymi zaś skrybowie związani z tą instytucją. Ich transmisja w manuskryptach wskazuje na to, że były traktowane w średniowieczu jako powiązane ze sobą teksty, podlegając transmisji w tych samych kodeksach.

Z łaciny na język staronordycki przełożono wówczas również starotestamentowe księgi Biblii. Przekład ten znany jest pod tytułem *Stjórn*. W XII wieku powstała także kompilacja, synteza dziejów świata, znana jako *Veraldar saga* (historia świata), relacjonująca historię świata od jego stworzenia do czasów Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, w większej części opowiadająca o historii biblijnej i starożytnej, co pokazuje,

²⁸ *Jóns saga Hólabyskups ens helga*, VIII, s. 21.

że historię biblijną traktowano jako integralną część dziejów, nie można zatem wykluczać przekładów tekstów biblijnych na język staronordycki z grupy przekładów stanowiących istotny kontekst dla *Rómverja sagi*. O tym świadczy również fakt, że w kodeksie *ÁM 226 fol.* i *ÁM 225 fol.* *Stjórn* i sagi o starożytności śródziemnomorskiej zostały skompilowane w jedną narrację historii świata w porządku chronologicznym: *Stjórn I, II i III* (dzieje biblijne od stworzenia świata do X/IX wieku przed erą chrześcijańską), *Rómverja saga* (historia Rzymu od założenia Miasta do narodzenia Chrystusa), *Alexanders saga* (panowanie Aleksandra Wielkiego) i *Gyðinga saga* (dzieje Żydów od powstania Machabeuszy i panowania tej dynastii do czasów Heroda Wielkiego, życia i śmierci Jezusa Chrystusa).

Na język staronordycki przełożono również *Disticha Catonis*, napisany w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej wykład filozofii stoickiej w formie zbioru sentencji przypisywanych rzymskiemu mędrcom i mistrzowi mądrości życiowej Katonowi Starszemu lub jego potomkowi Katonowi Młodszemu, filozofowi stoickiemu, znany w Skandynawii najpierw w wersji łacińskiej a potem również w staronordyckiej jako *Hugsvinnsmál*.

Rómverja saga – Saga o Rzymianach

Rómverja saga - Saga o Rzymianach to staroislandzki podręcznik historii starożytnego Rzymu skompilowany przez anonimowego autora-skrybę (lub kolektywnie przez kilku skrybów – jest to niestety kwestia niemożliwa do rozstrzygnięcia), prawdopodobnie duchownego - mnicha benedyktyńskiego, z wybranych dzieł starożytnej rzymskiej historiografii przetłumaczonych przez niego z języka łacińskiego na język staroislandzki w trzeciej ćwierci XII wieku na średniowiecznej Islandii, prawdopodobnie w klasztorze w Þingeyrar, a być może w katedrze w Skálahólt.

Tytuł sagi

Tytułem *Rómverja saga – Saga o Rzymianach* lub *Rómverja sögur – Sagi o Rzymianach* jest opatrzone rękami skrybów, którzy go kopiowali, sam tekst tejże sagi: w manuskrypcie *ÁM 595 α – β 4^o* występuje wariant - *Rómverja saga (her hefr annan lut romueria sögv ok segir fyrst huersu lengi hvert riki stoð²⁹)*, w manuskryptach *ÁM 226 fol.* i *ÁM 225 fol.* - *Rómverja sögur (her byriaz vpp Rómuería sogur³⁰)*. Do tego tekstu używając właśnie tego tytułu -

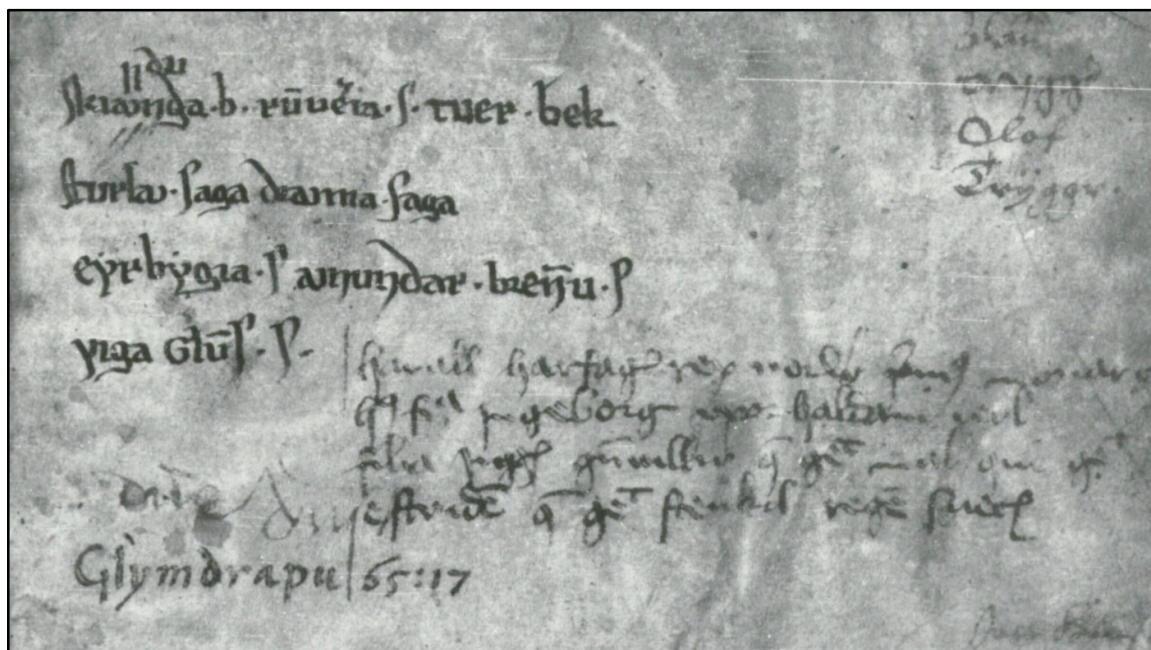
²⁹ *ÁM 595 α – β 4^o, folio 30 verso.*

³⁰ *ÁM 226 fol., folio 110 recto, kolumna a, ÁM 225 fol., folio 74 recto, kolumna a.*

Rómverja saga odsyłają również inne teksty staroislandzkie. Na marginesie w rękopisie *Holm. Perg. 2 4^o* znajduje się lista książek dopisana pismem z około 1300 r., (*Skiavllunga bok, Rumveria saga, tver bek[r], Sturlav saga, Dravma saga, Eyrbygia saga, Avnundar brennu saga, Viga Glvms saga*), a na tej liście figuruje m.in. *rumveria f. – Rómverja saga*³¹. Do *Rómverja sagi* odsyła swoich czytelników autor *Trójumanna sagi*, podając jako jeden ze swoich tekstów źródłowych: *saga Rvmveria*³².

Tytuł ten przyjął się współcześnie na nowo za sprawą Árnego Magnússona, który taki właśnie tytuł nadał w katalogu swojej kolekcji tekstom o historii starożytnego Rzymu z zebranych przez siebie manuskryptów *ÁM 595 α – β 4^o, ÁM 226 fol. i ÁM 225 fol.*³³

Ryc. 1. Tytuł *Sagi o Rzymianach* zapisany jako *Rumveria saga* w manuskrypcie *Holm. Perg. 2 4^o, folio 79 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalesamlinger.hum.ku.dk).



³¹ *Holm. Perg. 2 4^o, folio 79 verso; Catilina and Jugurtha by Sallust and Pharsalia by Lucan in Old Norse : Rómverjasaga. AM 595 a-b 4to, s. 20-22; KR. KÅLUND: Om håndskrifterne af Sturlunga saga, s. 300.*

³² *Trójumanna saga, s. 216; Stock. Papp. fol. nr 58, folio 115 recto; AM 573 4^o, folio 21 recto; Hauksbók, folio 32 recto.*

³³ *Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I, s. 181-183, 763.*

Główne teksty źródłowe - *texti recepti*

Główne teksty źródłowe - *texti recepti Sagi o Rzymianach* to *Bellum Iugurthinum* i *De coniuratione Catilinae* Caiusa Sallustiusa Crispusa, rzymskiego historyka i polityka z I w. p.n.e. związanego ze stronnictwem Juliusza Cezara, oraz poemat epicki *De Bello Civili* Marcusa Annaeusa Lucanusa, nadwornego poety cesarza Nerona, tworzącego w I w. n.e. Kompilator używał również trudnych do zidentyfikowania pomniejszych tekstów źródłowych, aby uzupełnić luki w historii Rzymu, o których nie opowiada Salustiusz i Lukan. Były to prawdopodobnie teksty przynależące do średniowiecznych podgatunków literatury krytycznoliterackiej: wprowadzenia (*accessus* i *summa historiae*), komentarze i glosy do tekstów autorów klasycznych, w tym przypadku, do dzieł Lukana i Salustiusza, być może autorstwa Arnulfa z Orleanu (*Arnulfi Aurelianusensis Glosule super Lucanum*) lub innych anonimowych komentatorów, czerpiące z dzieł autorów antycznych, w tym prawdopodobnie m.in. z Liwiusza, Aulusa Geliusza, Eutropiusza, Orozjusza, Juliusza Exuperantiusza, Swetoniusza (*De vita caesarum: Augustus*) i Orozjusza (*Historiarum adversos paganos*), być może zawierające wypisy z tych dzieł, oraz z autorów średniowiecznych: Bedy Czcigodnego (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), Izydora z Sewilli (*Etymologiae*), Petera Comestora (*Historia scholastica*), Pawła Diakona (*Historia romana*), Magistra Gregoriusa (*Narracio de mirabilibus urbis Romae*), Marcina z Opawy (*Chronicon pontificum et imperatorum*) i anonimowych autorów średniowiecznych historii starożytnego Rzymu (*Liber ystoriarum Romanorum, Multae historiae troianae et romanae*)³⁴.

Chronologiczny zakres narracji o historii Rzymu w *Rómverja sadze*

Podążając za narracjami tekstów źródłowych *Rómverja saga* relacjonuje historię Rzymu od założenia miasta przez potomków Trojan pod wodzą Romulusa aż do narodzin Jezusa Chrystusa, a w tym w skrócie okres monarchii w Rzymie zakończony wygnaniem ostatniego króla – Tarkwiniusza przez republikanów pod wodzą Brutusa oraz ustanowienie ustroju republikańskiego, a dalej obszernie historię Republiki Rzymskiej aż do jej upadku i powstania Cesarstwa Rzymskiego: wojnę Rzymu z Jugurtą, konflikt między rzymską arystokracją i plebsem z końca II i z pierwszej połowy I wieku p.n.e., wojny domowe między Mariuszem i Sullą, spisek Katyliny, wojnę Cezara z Pompejuszem, dyktaturę Juliusza Cezara,

³⁴ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction [Rómverja saga]*, t. I, s. lxxvii-cxxvi; *Catilina and Jugurtha by Sallust and Pharsalia by Lucan in Old Norse : Rómverjasaga. AM 595 a-b 4to*, s. 18-20.

sprzysiężenie przeciwko Cezarowi i zamach na niego, wojnę cezarianów z zabójcami Cezara, a w końcu wojnę Oktawiana z Antoniuszem, panowanie Augusta w Rzymie, ustanowienie Cesarstwa Rzymskiego i narodziny Jezusa Chrystusa w Betlejem za panowania Cezara Augusta.

Datacja *Rómverja sagi*

Rómverja saga została skompilowana w Norwegii lub na Islandii prawdopodobnie około 1180 roku³⁵. To teza po raz pierwszy wysunięta przez Dietricha Hofmanna³⁶ i Hermanna Pálssona³⁷ w oparciu o relacje intertekstualne *Rómverja sagi* z *Veraldar sagą* oraz ze *Sverris sagą*, którą popierał również Jakob Benediktsson³⁸, Stefanie Würth³⁹ i Þorbjörg Helgadóttir⁴⁰, przez co rok 1180 stał się obowiązującą w środowisku badaczy sagi islandzkich datacją. Jedynie w ostatnich latach została ona podana w wątpliwość przez Jonasa Wellendorfa, który argumentuje za późniejszym powstaniem *Rómverja sagi* (XIII-XIV wiek), jej datowaniem pierwszy raz zaproponowanym przez Rudolfa Meißnera⁴¹.

Problem datacji *Rómverja sagi*, która związana jest z kwestią relacji intertekstualnych tej sagi z dziełami wernakularnej literatury islandzkiej pozwalających osiągnąć przybliżony *terminus ante quem* jej spisania, jest analizowany w rozdziale II. *Relacje intertekstualne Rómverja sagi z wernakularną literaturą staroislandzką*, gdzie osiągnięta zostaje konkluzja, że *Rómverja saga* spisana została w okresie *circa* 1150-1175 r.

Lokacja *Rómverja sagi*

Założone w 1133 roku jako pierwszy klasztor benedyktyński na Islandii opactwo w Þingeyrar w północnowschodniej Islandii, największe centrum produkcji literackiej, nauki i edukacji na średniowiecznej Islandii, jest uważane przez Þorbjörg Helgadóttir za najbardziej prawdopodobną lokację *Rómverja sagi*, za czym, jej zdaniem, przemawiają dwie przesłanki:

³⁵ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction [Rómverja saga]*, t. I, s. cxciv-cc.

³⁶ D. HOFMANN, *Accessus ad Lucanum*, s. 121–151; IDEM: *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*, s. 60-71.

³⁷ HERMANN PÁLSSON: *Bækur æxlast af bókum*, s. 35–50; IDEM: *Boklig lærdóm i Sverris saga*, s. 59–76.

³⁸ *Catilina and Jugurtha by Sallust, and Pharsalia by Lucan, in old Norse, Rómverjasaga : AM 595 a-b 4to*, s. 23.

³⁹ S. WÜRTH: *Der "Antikenroman" in Der Islandischen Literatur Des Mittelalters: Eine Untersuchung Zur Übersetzung Und Rezeption Lateinischer Literatur Im Norden*, s. 35-37; EADEM: *Historiography and Pseudo-History*, s. 164.

⁴⁰ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction [Rómverja saga]*, t. I, s. cxciv-cxcv.

⁴¹ R. MEIßNER: [Wstęp do] *Rómverjasaga (AM 595, 4to)*, s. 160.

transmisja Salustiusza na Islandię - wariant łacińskiego tekstu Salustiusza o proveniencji niemieckiej, pochodzący najprawdopodobniej z klasztoru benedyktyńskiego w Echternach, wykorzystany w *Rómverja sadze* jako tekst źródłowy przekładu na język staroislandzki, musiał dzięki kontaktom instytucjonalnym w ramach Zakonu św. Benedykta trafić na Islandii do klasztoru benedyktyńskiego, czyli do Þingeyrar; w Þingeyrar spisany został również najstarszy zachowany rękopis *Rómverja sagi* – *ÁM 595 α-β 4^o*⁴².

Problem lokacji *Rómverja sagi*, którą w przybliżeniu określić można również na podstawie relacji intertekstualnych tej sagi z dziełami wernakularnej literatury islandzkiej, jest analizowany w rozdziale II. *Relacje intertekstualne Rómverja sagi z wernakularną literaturą staroislandzką*, gdzie osiągnięta zostaje konkluzja, że skoro najrozleglejsza sieć relacji intertekstualnych łączy *Rómverja sagę* z klasztorem w Þingeyrar (*Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*, *Sverris saga*, *Yngvars saga víðförla*, *Kirjalax saga*) i katedrą w Skálaholt (*Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*, *Árna saga biskups*, *Veraldar saga*, *Clemens saga*), a tylko pojedyncze relacje ze skryptoriami w Munkaþverá, Reykholt, Oddi i Reynistaður w Islandii, oraz Niðaróss, Niðarhólmr lub Björgvin w Norwegii, to może wskazywać to na te dwa miejsca – Þingeyrar⁴³ i Skálaholt⁴⁴ jako na najbardziej prawdopodobną lokalizację tekstu *Rómverja sagi*.

Tradycja rękopiśmienna *Rómverja sagi*

Tekst *Rómverja sagi* zachował się w manuskryptach w dwóch różnych redakcjach: starszej a jednocześnie bliższej tekstom oryginalnym jako ich bezpośredni przekład – A, oraz młodszej – B, streszczeniu wcześniejszego przekładu. Tekst starszej redakcji znajduje się w kodeksie *ÁM 595 α-β 4^o* datowanym na pierwszą połowę XIV wieku, spisany w benedyktyńskim klasztorze w Þingeyrar lub Munkaþverá w północno-wschodniej Islandii. Ręka skryby nr 1 (pod względem charakteru pisma), którą został ten manuskrypt spisany, łączy go bowiem ze spisany tą samą ręką rękopisem kodeksu prawnego *Jónsbók* - *ÁM 127 4^o*, który pochodzi z północy Islandii (*Eyjafjörður*)⁴⁵. Młodsza redakcja tekstu zachowała się w kodeksach *ÁM 225*

⁴² ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: [Wstęp do] *Rómverja saga*, t. I, s. cxcv.

⁴³ SVERRIR TÓMASSON: *Þingeyrar — stærsta íslenska menningarsetrið á miðöldum*, s. 7–23; GUNNAR KARLSSON: *Stofnár Þingeyraklausturs*, s. 159–67; HELGI ÞORLÁKSSON: *Þorgils á Þingeyrum. Um upphaf Þingeyraklausturs*, s. 168–180; HAKI ANTONSSON: *Salvation and Early Saga Writing in Iceland*, s. 71–140; JANUS JÓNSSON: *Um klaustrin á Íslandi*, s. 174–265; K.G. JOHANSSON: *Texter i rörelse*, s. 83 - 106.

⁴⁴ JÓN JÓHANNESSON: *Upphaf Skálholts og hinir fyrstu Skálhyltingar*, s. 131–138; MAGNÚS JÓNSSON: *Skrúðganga Skálholtsbiskupa*, s. 139–168; BENJAMÍN KRISTJÁNSSON: *Skálholtsskóli*, s. 195–259; JANUS JÓNSSON: *Saga latínuskóla á Íslandi til 1846*, s. 1–97.

⁴⁵ Faksymile manuskryptu *ÁM 595 a–b 4^o* w *Handrit.is* i *Digitalesamlinger.hum.ku.dk*:

fol.⁴⁶ i *ÁM* 226 fol.⁴⁷ spisanych pod koniec XIV wieku w klasztorze augustiańskim w Helgafell na półwyspie Snæfellsnes na zachodzie Islandii (Ólafur Halldórsson ustalił to na podstawie wspólnej ręki skryby rękopisów: *ÁM* 239 fol., *ÁM* 350 fol., *ÁM* 233 *α* fol., *ÁM* 73 *β* fol., *ÁM* 653 *α* 4^o, *ÁM* 233 *α* fol., *ÁM* 156 4^o, *ÁM* 61 fol., *ÁM* 238 VII fol.)⁴⁸, oraz w manuskrypcie *Holm. Perg. 4^o nr 24* spisany w połowie XV wieku w klasztorze augustiańskim w Möðruvellir nad Eyjafjöðem lub w katedrze w Hólar na północy Islandii⁴⁹. Zachowały się również pojedyncze kilkustronicowe późnośredniowieczne fragmenty rękopiśmienne z manuskryptów, które uległy zniszczeniu, oznaczone obecnie wspólną sygnaturą *ÁM* 598 III *α*, *β*, *γ* 4^o⁵⁰: *ÁM* 598 III *α* 4^o (1525–1575), *ÁM* 598 *β* 4^o (1375–1425), *ÁM* 598 *γ* 4^o (1400–1500)⁵¹.

W średniowiecznych manuskryptach *Rómverja saga* ta podlegała transmisji rękopiśmiennej wraz z innymi tekstami literatury kontynentalnej Europy: tekstami biblijnymi, żywotami świętych, sagami o starożytności śródziemnomorskiej i romansami arturiańskimi, co przedstawia poniższe zestawienie rękopisów *Rómverja saga* i spisanych w nich tekstów:

- *ÁM* 225 fol.: *Stjórn*, *Rómverja saga*, *Alexanders saga*, *Gyðinga saga*, *Vitae Patrum*
- *ÁM* 226 fol.: *Stjórn*, *Rómverja saga*, *Alexanders saga*, *Gyðinga saga*
- *ÁM* 595 *α* – *β* 4^o: *Rómverja saga* (rękopis zachowany we fragmentach, które nie pozwalają na zrekonstruowanie zawartości manuskryptu pod kątem obecności innych tekstów)
- *Holm. Perg. 24 4^o*: *Alexanders saga*, *Bréf Alexanders mikla til Aristótelesar*, *Rómverja saga*
- *ÁM* 598 I-III *α* – *β* – *γ* 4^o: *Trójumanna saga*, *Möttuls saga*, *Rómverja saga*

<https://handrit.is/en/manuscript/view/AM04-0595-a-b>

<http://digitalessamlinger.hum.ku.dk/Home/Samlingerne/6649>

Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I. s. 763.

⁴⁶ Faksymile manuskryptu *ÁM* 225 fol. w *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM02-225>

Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I. s. 181-182.

⁴⁷ Faksymile manuskryptu *ÁM* 226 fol. w *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM02-226>

Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I. s. 182-183.

⁴⁸ ÓLAFUR HALLDÓRSSON: *Helgafellsbækur fornar*, s. 9-40.

⁴⁹ Faksymile manuskryptu *Holm. Perg. 24 4^o* w *Handrit.is*:

<https://handrit.is/en/manuscript/view/is/HolmPerg04-0024>

⁵⁰ Faksymile fragmentów manuskryptowych *ÁM* 598 III *α*, *β*, *γ* 4^o w archiwum cyfrowym *Digitalessamlinger.hum.ku.dk*: <http://digitalessamlinger.hum.ku.dk/Home/Samlingerne/6670>

Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I. s. 766-768.

⁵¹ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction [Rómverja saga]*, t. I, s. xiii-lxxvi.

Zachował się również szereg nowożytnych papierowych manuskryptów z tekstem *Rómverja sagi* w młodszej redakcji – B, a zatem kopii *ÁM 225 fol.* lub *ÁM 226 fol.*: *ÁM 595 c 4^o* (1600-1699)⁵² i *ÁM 541 4^o* (1700-1724)⁵³ z Kolekcji Arnamagnæańskiej w Kopenhadze, *JS 8 fol.* (1729) z kolekcji Jóna Sigurðssona w Bibliotece Narodowej i Uniwersyteckiej w Reykjavíku⁵⁴, *Bodley, Boreal. 141* (XVIII w.) z kolekcji Biblioteki Bodlejańskiej, *Lbs 371-373 4^o* (XVIII w.) obecnie w kolekcji Biblioteki Narodowej i Uniwersyteckiej w Reykjavíku, *BL Add 11238* (XVIII w.) obecnie w kolekcji Biblioteki Brytyjskiej, *TCD MS 998* (przedtem L. 2. 11) (XVIII w.) obecnie w kolekcji Kolegium Trójcy Świętej w Dublinie.

W okładce manuskryptu *ÁM 578 g 4^o* (*Tíodels þáttir riddara*) odnaleziono sześć pasków tej samej karty manuskryptowej wyciętych z niezachowanego wczesnonowożytnego papierowego manuskryptu *Rómverja sagi* użyte do opracowania manuskryptu.

STAN BADAŃ

Rómverja saga nie była dotychczas częstym przedmiotem badań z powodu braku aż do roku 2010 reprezentatywnej dla zachowanych manuskryptów tej sagi edycji tekstu źródłowego. Uwaga badaczy skupiała się dotychczas głównie na paleograficznych i kodykologicznych studiach nad manuskryptami, w których zachowała się ta saga, oraz na edycjach jej rękopisów. Poświęcili temu swoje badania: Konráð Gíslason, Rudolf Meißner, Jakob Benediktsson, Þorbjörg Helgadóttir, redaktorzy edycji manuskryptów *Rómverja sagi*.

Pierwszą edycję *Sagi o Rzymianach* (z manuskryptów *ÁM 595 α-β 4^o* i *ÁM 226 fol.*) z tekstem obu manuskryptów znormalizowanym, dostosowanym do ortografii klasycznego języka staroislandzkiego z XIII wieku, wydał w 1860 roku Konráð Gíslason, była to jednak edycja pozbawiona krytycznego opracowania⁵⁵.

W 1910 roku znormalizowaną edycję *ÁM 595 α-β 4^o* opublikował Rudolf Meißner wraz z krytycznym opracowaniem obejmującym paleograficzne i kodykologiczne opisy manuskryptu, użyty język i jego ortografię, charakterystykę przekładu z łaciny na język

⁵² Faksymile manuskryptu *ÁM 595 c 4^o* w *Handrit.is* i *Digitalesamlinger.hum.ku.dk*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM04-0595-c>
<http://digitalesamlinger.hum.ku.dk/Home/Samlingerne/6657>

Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I. s. 763.

⁵³ Faksymile manuskryptu *ÁM 541 4^o* w *Handrit.is*: <https://handrit.is/is/manuscript/view/da/AM04-0541>
Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I. s. 682-683.

⁵⁴ Faksymile manuskryptu *JS 8 fol.* w *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/JS02-0008>

⁵⁵ *Rómverja sögur; Upphaf Rómverja (I, II); Úr Rómverja sögum*.

staroislandzki, styl, jego retoryczne i poetyckie aspekty, w tym zwłaszcza tłumaczenia przemów⁵⁶.

W 1980 roku edycję faksymile wersji sagi zachowanej w kodeksie *ÁM 595 a-β 4^o* wydał Jakob Benediktsson i opatrzył ją wstępem krytycznym zawierającym opis manuskryptu, jego proveniencję, datację, lokację, ocenę stanu uszkodzenia (w tym lakuny w tekście), analizę pisma pod kątem rąk skrybów, w tym rąk skrybów wspólnych z innymi manuskryptami, charakterystycznych cech paleograficznych użytego pisma, ortografię użytego języka islandzkiego, iluminacje oraz marginalia⁵⁷.

W 2010 roku w Reykjavíku ukazała się semidyplomatyczna edycja krytyczna *Rómverja sagi*, którą opracowała Þorbjörg Helgadóttir, obejmująca obie redakcje sagi, z tekstami *ÁM 595 a-β 4^o* oraz *ÁM 226 fol.* jako ich głównymi świadkami zestawionymi w równoległych, horyzontalnych kolumnach z tekstami oryginalnymi w języku łacińskim w ich wersjach proveniencji germańskiej. Opatrzona jest ona aparatem krytycznym z lekcjami z pozostałych rękopisów średniowiecznych *Rómverja sagi* oraz wstępem krytycznym z opisem zachowanych manuskryptów obejmującym ich aspekty kodykologiczne, paleograficzne i ortograficzne, analizą pisma pod kątem rąk skrybów, datacją rękopisów na podstawie ortografii i paleografii, analizę relacji między rękopisami zwieńczoną ich drzewem genealogicznym - *stemma codicum*, analizę tekstu staroislandzkiego pod kątem łacińskich źródeł użytych w kompilacji historii rzymskiej i charakterystykę ich tłumaczenia w aspektach stylistycznym i retorycznym⁵⁸. Od czasu opublikowania w 2010 r. edycji Þorbjörg Helgadóttir wcześniejsze wydania mają jedynie znaczenie historyczne. Oprócz wydania edycji Þorbjörg Helgadóttir opublikowała również dwa artykuły na temat źródeł, kompozycji i charakterystyki *Rómverja sagi* jako przekładu-adaptacji dzieł Salustiusza i Lukana⁵⁹.

W niniejszej rozprawie odniesienia do tekstu *Rómverja sagi* opierają się na edycji Þorbjörg Helgadóttir (dalej w rozprawie używany jest skrót: *Rómverja saga* ÞH) lub odnoszą się bezpośrednio do rękopisów *Rómverja sagi* (w miejscach, gdzie odnośnikiem jest sygnatura manuskryptów), gdy procedury badawcze tego wymagają.

Kwestią najszerszej dotąd dyskutowaną był problem datacji tekstu *Rómverja sagi*, który badacze próbowali rozwiązać poprzez szukanie jej relacji intertekstualnych z tekstami o ustalonym datowaniu. Jakob Benediktsson ustalił, że z informacji historycznych o

⁵⁶ *Rómverjasaga (AM 595 4to)*.

⁵⁷ *Catilina and Jugurtha by Sallust, and Pharsalia by Lucan, in old Norse, Rómverjasaga : AM 595 a-b 4to*.

⁵⁸ *Rómverja saga*.

⁵⁹ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *On the Sallust Translation in Rómverja saga*, s. 263-277; EADEM: *On the Sources and Composition of Rómverja saga*, s. 203-215.

starożytnym Rzymie zawartych w *Rómverja sadze* użytek zrobił autor-skryba historii świata z *Reynistaðarbók* - AM 764 4^{o60}. Dietrich Hofmann⁶¹ badał relacje intertekstualne *Veraldar sagi*, *Clemens sagi* i *Rómverja sagi* próbując ustalić, która została skompilowana wcześniej. Argumentował, że to *Veraldar saga* i *Clemens saga* czerpały informacje z *Rómverja sagi*, co wskazywałoby na to, że to *Rómverja saga* jest dziełem wcześniejszym – napisanym przed 1190 rokiem. Kwestię datacji powstania sagi poruszył również Hermann Pálsson⁶² wysuwając tezę, że autor *Sverris sagi* musiał znać *Rómverja sagę*, na co wskazuje podobieństwo szeregu epizodów i cytaty z *Rómverja sagi* w *Sverris sadze* (w części pierwszej sagi zwanej *Gryla*), co stanowi zatem *terminus ante quem* spisania *Rómverja sagi* – przed 1185 rokiem. Þorbjörg Helgadóttir w swojej edycji krytycznej *Rómverja sagi*⁶³ oraz Þorleifur Hauksson w swojej edycji *Sverris sagi*⁶⁴ poparli tezę Hermanna Pálssona. Jonas Wellendorf próbował podważać argumenty Hermanna Pálssona, wskazując na często występujące w literaturze staroislandzkiej formuły jako źródło cytatów oraz na heroiczne legendy skandynawskie jako rdzenne archetypy epizodów⁶⁵. Problem ten jest szerzej dyskutowany w niniejszej rozprawie w rozdziale o intertekstualności *Rómverja sagi*.

Saga o Rzymianach nie spotkała się dotąd ze znaczącym zainteresowaniem badaczy. Listę publikacji *stricto* na temat tej sagi zamykają praca dyplomowa Hilde Stoltz o relacjach między redakcjami *Rómverja sagi* i jej artykuł o relacjach intertekstualnych między *Rómverja sagą* i *Sverris sagą*⁶⁶, praca dyplomowa Scotta Robertsona o obecności w *Sverris sadze* elementów inspirowanych rozważaniami Juliusza Cezara o taktyce i strategii, zachowanymi w jego pamiętnikach, które dotarły na Islandię za pośrednictwem poetyckiej adaptacji Lukana – *Pharsalia* (dzieła, które stanowiło *textus receptus* staroislandzkiej *Rómverja sagi*)⁶⁷, oraz publikacje Stefanie Würth (=Gropper – część publikacji wydała ona bowiem pod panińskim nazwiskiem), która poświęciła *Rómverja sadze* jeden z rozdziałów swojej syntezy o *Antikensagas* – sagach o starożytności, w której przedstawia wyniki swoich badań nad wzajemnymi relacjami tekstów, które zaliczyła do tego podgatunku sag islandzkich, jak

⁶⁰ *Catilina and Jugurtha by Sallust and Pharsalia by Lucan in Old Norse : Rómverjasaga. AM 595 a-b 4to, s. 20-22.*

⁶¹ D. HOFMANN: *Accessus ad Lucanum*, s. 121-151; IDEM: *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*, s. 60-71.

⁶² HERMANN PÁLSSON: *Bækur æxlast af bókum*, s. 35–50; IDEM: *Boklig lærdóm i Sverris saga*, s. 59–76.

⁶³ ÞORLEIFUR HAUSSON: [Wstęp do] *Sverris saga*, s. lxix.

⁶⁴ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: [Wstęp do] *Rómverja saga*, t. I, s. xciv-cc; ÞORLEIFUR HAUSSON: [Wstęp do] *Sverris saga*, s. lxix.

⁶⁵ J. WELLENDOFF: *Ancient Traditions in Sverris saga*, s. 1-17.

⁶⁶ H. STOLTZ: *Salustius segir svá - eller gjorde han nå det?*; EADEM: *Fra Sallust til kong Sverre klassiske kilder*, s. 87-112.

⁶⁷ S. ROBERTSON: *Sverris saga and the martial classical influences*.

również jeden artykuł o przekładzie Salustiusza na język staroislandzki. Pozostałe jej prace nie traktują już jednak o *Rómverja sadze*, a jedynie o pozostałych tekstach z wyróżnionego przez nią podgatunku sag islandzkich - *Antikensagas*, z których część przełożyła również na język niemiecki: *Veraldar saga*, *Trójumanna saga*, *Breta sögur* i *Alexanders saga*. Wyniki swoich badań przedstawiła również w krótszej formie w rozdziale o staronordyckiej historiografii w podręczniku *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*⁶⁸.

O występowaniu podgatunku sag o starożytności pisał również Fredrik Paasche w artykule o recepcji antyku w norweskim i islandzkim piśmarstwie późnego średniowiecza⁶⁹ zwracając na początku XX wieku uwagę środowiska naukowego na grupę tekstów o proveniencji łacińskiej przełożonych na język staroislandzki, w latach 70-tych zaś Ernst Walter w swoim artykule o języku i literaturze łacińskiej w Norwegii i na Islandii w średniowieczu⁷⁰.

Inne teksty z tego podgatunku sag islandzkich – *Antikensagas* są znacznie lepiej rozpoznane. Uwzględniam w stanie badań prace im poświęcone, bo stanowią ważny kontekst, bez którego trudno byłoby analizować kwestię transmisji manuskryptów i właściwie przedstawić fenomen kulturowy, którego przejawem była nie tylko *Rómverja saga*, lecz również pozostałe *Antikensagas* i inne przekłady tekstów łacińskich na język staroislandzki.

Alexanders sadze liczne artykuły i książki poświęcili David Ashurst⁷¹, Einar Ólafur Sveinsson⁷² i Kim Middel⁷³. *Gyðinga saga* należy do głównych zainteresowań badawczych Kirsten Wolf, która przygotowała edycję krytyczną tego tekstu i opublikowała na jej temat liczne artykuły⁷⁴, ale artykuły poświęcili jej również David Ashurst, Jón Helgason⁷⁵ i Martin

⁶⁸ S. WÜRTH: *Die mittelalterliche Übersetzung im Spannungsfeld von lateinsprachiger und volkssprachiger Literaturproduktion*, s. 11-32; EADEM: *Der Antikenroman in der isländischen Literatur des Mittelalters*; EADEM: *The Common Transmission of Trójumanna saga and Breta sögur*, s. 297-327; EADEM: *Intention oder Inkompetenz*, s. 1-26; EADEM: *Isländische Antikensagas*; EADEM: *Alexanders saga*, s. 290-315; EADEM: *Historiography and Pseudo-History*, s. 155-172; S. GROPPER: *Sallust auf Isländisch*, s. 155-173.

⁶⁹ F. PAASCHE: *Über Rom und das Nachleben der Antike*, s. 113-145.

⁷⁰ E. WALTER: *Die lateinische Sprache und Literatur auf Island*, s. 195-230.

⁷¹ D. ASHURST: *Attitudes to kings, law and election in the Old Norse translation of 1 Maccabees*, s. 150-157; D. ASHURST: *Journey to the Antipodes*, s. 1-13; IDEM: *The Ethics of Empire in the Saga of Alexander the Great*; IDEM: *Kings, Bishops, and Laws*, s. 133-147; D. ASHURST: *We Call that Man Happy who Regards Himself as a King*, s. 23-32; IDEM: *The Transformation of Homosexual Liebestod*, s. 67-96; IDEM: *Alexander the Great*, s. 27-41; D. ASHURST, F. VITTI: *Alexander Literature in Scandinavia*, s. 315-327.

⁷² EINAR ÓL. SVEINSSON: *Alexandreis et la Saga d'Alexandre*, s. 11-40.

⁷³ K.P. MIDDEL: *Alexander's Saga: Classical Ethics in Iceland's Alexander Epic*, s. 121-148.

⁷⁴ *Gyðinga saga*; K. WOLF: *A Note on illska in Gyðinga saga*, s. 277-279; EADEM: *An Extract of Gyðinga saga in Lbs. 714 8vo*, s. 100-107; EADEM: *A Linguistic Peculiarity in Gyðinga saga*, s. 146; EADEM: *The Sources of Gyðinga saga*, s. 140-155; EADEM: *Brandr Jónsson and Stjórn*, s. 163-188; EADEM: *The Judas Legend in Scandinavia*, s. 463-476; EADEM: *Gyðinga saga, Alexanders saga, and Bishop Brandr Jónsson*, s. 371-400; EADEM: *An Old Norse Record of Jewish History*, s. 45-54.

⁷⁵ JÓN HELGASON: *Gyðinga saga i Trondheim*, s. 343-376.

Howard⁷⁶. *Trójumanna saga* i *Breta sögur* bada Hélène Tétrel⁷⁷ oraz Randi Eldevik⁷⁸. W dziedzinie islandzkich przekładów tekstów biblijnych na język staronordycki specjalizują się Ian Kirkby⁷⁹, Reidar Astås⁸⁰, Jakob Benediktsson⁸¹, Kirsten Wolf i David Ashurst. Tematem łacińskich tekstów funkcjonujących w średniowiecznej Skandynawii zajmuje się Espen Karlsen⁸², który skupia się na zbiorach norweskich, i Gottskálk Jensson⁸³ badający kolekcje islandzkie. Svanhildur Óskarsdóttir⁸⁴ specjalizuje się w *Veraldar sadze*. Wydała jej edycję krytyczną. Analizowała ją również w kontekście innych syntez historycznych, które powstały na średniowiecznej Islandii.

METODOLOGIA

Problemy recepcji tekstu kultury wymagają szczególnych metod badawczych. Analizowanie jej dotyczy bowiem z jednej strony transcendencji przyjmowanego tekstu, jego obecności poza nim samym – w literaturze, języku i społeczeństwie, mentalności tego społeczeństwa i jego tożsamości kulturowej, z drugiej strony zaś kontekstualizacji tego tekstu w historycznym polu kultury, jego funkcjonowania i wywierania wpływów w historycznym społeczeństwie.

Zastosowane w niniejszej pracy metody badawcze pozwalają odsłonić głębsze struktury, zarówno w literaturze, języku, jak i mentalności oraz tożsamości przyjmującego ten tekst społeczeństwa, wykształcone pod wpływem *Rómverja sagi* i jej *texti recepti* nie tylko w procesie tekstualnej sedymencji lecz również kulturowej: odkładania się elementów kulturowych transmitowanych na nośniku tego tekstu w kulturze czytającego go społeczeństwa i w jej tekstach. W rozdziale I są to teorie aberracji czytelniczej i rezonansu

⁷⁶ M. HOWARD: *The Legend of Pontius Pilate in Icelandic and Middle Low German*; IDEM: *The Legend of Pontius Pilate*, s. 95-118.

⁷⁷ H. TÉTREL: *Trojan Origins and the Use of the Æneid and Related Sources in the Old Icelandic Brut*, s. 490-514; EADEM: *La Saga des Bretons et la tradition européenne des Bruts*.

⁷⁸ R. ELDEVIK: *What's Hecuba to them?*, s. 345-354; EADEM: *Women's Voices in Old Norse Literature*, s. 55-80; EADEM: *The Dares Phrygius version of Trójumanna saga*.

⁷⁹ I.J. KIRBY: *Bible Translation in Old Norse*; IDEM: *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*; IDEM: *The Bible and biblical interpretation in medieval Iceland*, s. 284-301.

⁸⁰ STJÓRN; R. ASTÁS: *An Old Norse Biblical Compilation: Studies in Stjórn*.

⁸¹ JAKOB BENEDIKTSSON: *Fáein orð um Stjórn II*, s. 449-454; IDEM: *Some Observations on Stjórn and the Manuscript AM 227 fol.*, s. 7-42.

⁸² E. KARLSEN: *Latin Manuscripts of Medieval Norway*, s. 27-36; E. KARLSEN, K. VATSEND: *On Theodoricus Monachus' Use of Late Classical Authors*, s. 239-264; M. WIFSTRAND SCHIEBE, E. KARLSEN: *A Christian Approach to Vergil's Eclogues*, s. 271-278.

⁸³ GOTTSKÁLK JENSSON: *The Lost Latin Literature of Medieval Iceland*, s. 150-170; IDEM: *Were the Earliest Fornaldarsögur written in Latin?*, s. 79-91.

⁸⁴ SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Heroes or holy people?*, s. 107-139; EADEM: *Hetjusögur úr Gyðingalandi*, s. 9-25; EADEM: *The world and its ages*, s. 1-11; EADEM: *Writing universal history in Ultima Thule*, s. 185-194.

czytelniczego, II – metoda prozopograficzna, III – intertekstualność, IV – historyczne językoznawstwo kognitywne, V – teoria tożsamości hybrydycznej.

Teoria aberracji czytelniczej

Aberracja czytelnicza (*aberrant reading / decoding*) to według Umberto Eco błędne rozumienie tekstu spowodowane niezajomością lub niedostateczną znajomością kontekstu i kodu kulturowego tekstu źródłowego - kultury źródłowej⁸⁵. W przypadkach kultur dawnych aberracje czytelnicze zachodziły zwłaszcza wtedy, kiedy tekst był czytany przez użytkownika innego języka pierwszego, a jedynie wyedukowanego w języku tekstu jako języku drugim i kolejnym, próbującego zinterpretować znaczenie tekstu obcej dla siebie kultury i systemu wierzeń, intensyfikując się, gdy nawet dla tego czytelnika były to dawne kultury, czym niewątpliwie musiała być literatura starożytnego Rzymu dla średniowiecznego Islandczyka.

Teoria rezonansu czytelniczego Stanleya Fisha

Rozumienie tekstu, według Stanleya Fisha, nie jest konstytuowane tylko przez jego autora, który jakoby miałby je implikować w swoich intencjach autorskich, lecz również przez rezonans (czytelniczy) - jako każdorazowe odczytanie tekstu, który ten tekst wzbudza w odbiorcy podczas procesu czytania. Rezonans ten uwarunkowany jest zaś historycznie i społecznie przez istotne zmienne: kulturę i formację intelektualną czytelników, odebraną przez nich edukację, stan wiedzy, którą dysponują, ich mentalność, erudycję literacką, dostępną im literaturę, a także współdzielone doświadczenia historyczne, które razem ograniczają liczbę dostępnych odczytań tekstu. Tak uwarunkowany rezonans czytelniczy powoduje wśród czytelników powstawanie grup, które dzielą wspólne, wspólnotowe odczytania tekstu, czyli wspólnotę interpretacyjną⁸⁶.

⁸⁵ C. MUNTEANU: *Aberrant Decoding and Its Linguistic Expression*, s. 229 – 241.

⁸⁶ S. FISH: *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 251-276.

Prozopografia

Dzięki metodzie prozopograficznej, zainicjowanej na przełomie XIX i XX wieku przez historyków społecznych epoki starożytnej i średniowiecznej, później zaś podjętej przez badaczy innych epok historycznych, uzyskuje się charakterystyki zbiorowe grup społecznych składających się na historyczne społeczeństwa, zarówno elit władzy, inteligencji, jak i warstw ludowych. Są to swego rodzaju kolektywne biografie dla zbiorowości jednostek, o których dane nie pozwalają w większości przypadków uzyskać dla nich indywidualnych biografii, jako że nie są to dobrze znane postacie historyczne. Na podstawie danych uzyskiwanych przeważnie ze źródeł epigraficznych, dyplomatycznych i genealogicznych o pochodzeniu, relacjach rodzinnych i towarzyskich, stanie majątkowym, wykształceniu i karierze zawodowej danych jednostek, ustala się prawidłowości biograficzne, genealogiczne, edukacyjne i zawodowe konstruowane jako dość szerokie uogólnienia na temat tych grup społecznych, oparte jednak o reprezentatywne próby badanych grup społecznych⁸⁷.

W analizowanym tu przypadku - właścicieli i czytelników badanego tekstu, czytelnicy ci są tu identyfikowani na podstawie not marginalnych w manuskryptach badanego tekstu: komentarzy czytelników do tekstu, ich wpisów i podpisów, oraz informacji zachowanych w inwentarzach bibliotek⁸⁸. Datowanie pozostawionych w manuskryptach not marginalnych możliwe jest na podstawie rodzaju zastosowanego w nich pisma i ortografii użytego języka. Tak datowane noty zawierające dane osobowe ich autorów powiązać można zaś ze znanymi ze źródeł dyplomatycznych i genealogicznych osobami współczesnymi tym notom. Ustaloną w ten sposób identyfikację czytelników uprawomocnić można dzięki drzewom genealogicznym wskazującym na pokrewieństwo i bliskość miejsc zamieszkania zidentyfikowanych posiadaczy manuskryptów badanego tekstu.

Zidentyfikowane w ten sposób osoby i ustalenia biograficzne na ich temat mogą dostarczyć ważnych danych prozopograficznych o tym, czym charakteryzowała się zidentyfikowana zbiorowość jako grupa czytelnicza badanego tekstu i jej wspólnota interpretacyjna w rozumieniu teorii rezonansu czytelniczego Stanleya Fisha: jacy ludzie ją stanowili? jakie warstwy, klasy i grupy społeczne? jaki był ich status majątkowy? jakie odebrali wykształcenie? Jak przebiegała ich kariera zawodowa?

⁸⁷ L. STONE: *Prosopography*, s. 46–79; G. BEECH: *Prosopography*, s. 151–184; K.S.B. KEATS-ROHAN: *Prosopography and computing*, s. 1–11; IDEM: *Prosopography Approaches and Applications*, s. 35–70.

⁸⁸ Faksymile manuskryptów *Rómverja sagi* z kolekcji Instytutu Árnego Magnússona w Reykjavíku, Biblioteki Narodowej i Uniwersyteckiej w Reykjavíku, Zbiorów Arnarnáðnaðsniðsinnar Uniwersytetu w Kopenhadze, Biblioteki Uniwersytetu w Oslo i Biblioteki Królewskiej w Sztokholmie dostępne są w archiwum i bibliotece cyfrowej skandynawskich rękopisów *Handrit.is*: <https://handrit.is/>

W analizowanym tu przypadku ustalenia prozopograficzne obejmujące kulturę i formację intelektualną grupy czytelniczej badanego tekstu, edukację, stan wiedzy oraz erudycję literacką mogą pomóc zrozumieć odczytania tekstu przez wspólnotę interpretacyjną średniowiecznej islandzkiej elity intelektualnej analizowane w niniejszej rozprawie.

Intertekstualność

Według teoretyka intertekstualności Gérarda Genette'a każdy tekst jednostkowy uczestniczy w tekstualnej transcendencji, wykracza poza swoją jednostkowość poprzez wszystko, co wiąże go jawnie lub niejawnie z innymi tekstami literatury - nazywa on to zjawisko transtekstualnością⁸⁹. Istniejące teksty wpływają na to, jaki charakter przyjmą teksty dopiero powstające w literaturze, transformują one bowiem istniejące w literaturze teksty lub ich właściwości i elementy jako wzorce w powstających tekstach, podczas czego transformowane teksty stają się ich częściami w bezpośredni sposób, kiedy zostają zacytowane lub skopiowane, lub w pośredni sposób, gdy późniejsze teksty realizują właściwości wcześniejszych tekstów.

Transtekstualność według Gérarda Genette'a ma kilka odmian różniących się charakterem relacji między tekstami i literaturą: to intertekstualność, paratekstualność, metatekstualność, architekstualność i hipertekstualność. Relacja intertekstualna zostaje nawiązana jako rzeczywista obecność jednego tekstu, lub jego fragmentu, w drugim tekście: cytata, kopia lub aluzja - współobecność intertekstu w tekście, do którego zostaje on bezpośrednio włączony. Paratekstualność zachodzi między głównym tekstem a jego otoką z tekstów towarzyszących mu w wydaniu książkowym, którymi jest on obudowany: jak tytuł, podtytuł, przedmowa, posłowie, komentarze, przypisy, marginalia. Do relacji metatekstualności dochodzi, kiedy jeden tekst komentuje inny tekst: mówi o innym tekście, czemu jednak nie musi koniecznie towarzyszyć jego cytowanie. Architekstualność to realizacja wzorca gatunkowego, powielanie najbardziej abstrakcyjnych, strukturalnych właściwości innego utworu, które dzieli on z tekstami swojego gatunku literackiego. Hipertekstualność zaś jest zjawiskiem, do którego dochodzi poprzez przeszczepienie tekstu wcześniejszego – *hipotekstu* na tekst późniejszy – *hipertekst*, który staje się w ten sposób derywatem hipotekstu. Może mieć on charakter całościowy, kiedy cały wcześniejszy tekst podlega transformacji w późniejszy tekst, lub lokalny, kiedy przeszczepem jest mniejszy

⁸⁹ G. GENETTE: *Palimpsesty*, s. 7-16. Teoretycy intertekstualności, do których Genette nawiązywał: J. KRISTEVA: *Semiotike*, s. 113-146; M. RIFFATERRE: *Semiotyka intertekstualna*, s. 297-314; IDEM: *Text Production*, s. 1-26, 90-108.

segment lub struktura wcześniejszego tekstu, np. epizod, motyw lub inne charakterystyczne i swoiste dla tego tekstu właściwości lub elementy.

W analizowanym tu przypadku – przeszczepienia tekstu na pole literackie obcej względem niego kultury, dzięki metodzie intertekstualnej – ustalaniu jego relacji intertekstualnych i hipertekstualnych, głównie w formie cytatów i ich przetworzeń, z tekstami literackimi tej kultury, wytyczyć można wpływy tego tekstu na przyjmującą go kulturę i jego recepcję.

Historyczne językoznawstwo kognitywne

Zgodnie z kognitywną teorią języka George’a Lakoffa i Marka Johnsona⁹⁰, język jest izomorficzny z mentalnością, językiem myśli. Myślenie metaforyczne manifestuje się w formie mowy figuratywnej. Zmieniająca się mentalność jest dlatego zawsze zapisana w języku i jego literaturze. Kiedy mentalność w danym społeczeństwie się zmienia, przechodzi zmianę wybranych elementów a czasem całych paradygmatów konceptualnych i ideologicznych, ten dynamiczny proces zawsze odbija się w kognitywnej kompozycji tej mentalności – to jest poprzez zanikanie, a w końcu nawet i całkowite zaniknięcie, dawnych struktur kognitywnych w danym systemie konceptualnym i pojawienie się oraz upowszechnienie w nim nowych struktur kognitywnych, form i sposobów rozumowania i rozumienia, np. typowych dla obcej kultury, skąd przychodzi zmiana społeczna, i ich dyseminacja w rdzennym systemie konceptualnym, co można wykryć i prześledzić w literaturze i języku.

Struktury kognitywne to powtarzalne wzorcowe schematy ludzkiego rozumowania oparte na wspólnych doświadczeniach i rozumieniach, jak działa świat, jaki on jest, jakie jest w nim miejsce człowieka, za pomocą których ludzie rozumieją i nadają sens swojej egzystencji w świecie. Wśród tych powtarzalnych wzorcowych struktur rozumienia, które człowiek jest w stanie odróżnić w świecie i w swoim byciu w świecie, są: schematy, sceny, skrypty, modele, stereotypy i metafory.

Metaforę kognitywną można rozumieć jako najmniejszy element w świecie konceptualnym, najmniejszy znaczący element mentalności, atom lub molekułę mentalności

⁹⁰ G. LAKOFF & M. JOHNSON: *The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System*, s. 195–208; EIDEM: *Metaphors We Live By*, s. 11–84; M. WINTERS, H. TISSARI & K. ALLAN: *Historical Cognitive Linguistics*; J.E. DÍAZ-VERA: *Metaphor and Metonymy across Time and Cultures*; A. MUSOLFF, S. KLEINKE, Z. KÖVECSES, V. SZELID: *Cognition and Culture*; A. MUSOLFF: *Metaphor in the History of Ideas and Discourse*, s. 233–247; IDEM: *Is there such a thing as discourse history?*, s. 1–27; IDEM: *Metaphor in the Discourse–Historical Approach*, s. 45–66.

obecną w języku. Nie jest to jedynie figura stylu. To figura myśli, rozumienia, kognicji. Esencją metafory konceptualnej jest rozumienie doświadczania i postrzegania jednego rodzaju bytu, rzeczy, obiektu, doświadczenia, wrażenia, idei poprzez byt innego rodzaju, o innej naturze i charakterze, np. abstrakcje w kategoriach świata materialnego.

George Lakoff i Mark Johnson w ich książce *Metafory, którymi żyjemy* twierdzą, że ludzki system konceptualny kolektywnie konstruowany przez wieki na kanwach cielesności doświadczenia, kognicji ucieleśnionej, ma charakter głównie metaforyczny. Metafory są u serca ludzkiego doświadczenia i rozumienia. Kiedy coś doświadczamy i działamy w świecie, próbujemy uchwycić sens naszych doświadczeń i akcji, i nadać im sens, jako *homo sapiens sapiens* – zwierzę wyróżniające się swoją rozumnością, robiąc to za pomocą metafor pochodzących z naszego świata materialnego, bezpośrednio nam dostępnego i naszemu poznaniu. Postrzegamy i doświadczamy umysłowo oraz odczuwamy emocjonalnie jednak również świat niematerialny, pojęcia, emocje i abstrakcje, rzeczy nie z tego świata, bez materialnego ucieleśnienia, spoza naszego świata zmysłów i bezpośredniego doświadczenia. Aby lepiej pojąć te abstrakcje, ludzie używają metafor oddających ich istotę w formach zdjętych z obiektów materialnych. Wyobrażamy sobie abstrakcyjną ideę i próbujemy uchwycić jej sens poprzez świat materialny, zmysłowy, doświadczalny.

Abstrakcyjne domeny docelowe nie występują bowiem powszechnie w przyrodzie, ich pojęcie wymaga więc od człowieka myślenia metaforycznego, które pomaga dopełnić niezbędne do ich zrozumienia metafory dostępnymi dla zmysłów i doświadczenia domenami źródłowymi ze świata materialnego, by wyobrazić sobie te byty, zjawiska, jakości, i pojąć je. Obiekt ze świata materialnego metaforycznie stoi w miejscu tego typu abstrakcyjnych konceptów.

Metafory konceptualnej można użyć jako markera zmiany mentalności. Chociaż z metafor kognitywnych składa się prototypowy świat znaczenia i rozumienia, który w pewnym zakresie jest uniwersalny, to mimo tego w pewnym zakresie ten prototypowy świat znaczeń jest również specyficzny dla poszczególnych ludzkich kultur. Jak Andreas Musolff, przedstawiciel historycznego językoznawstwa kognitywnego, zorientowanego historycznie teoretycznego nurtu językoznawstwa kognitywnego, demonstruje w swoich badaniach – światopoglądy kognitywne mają wymiar przestrzenny i czasowy, historyczny. Mogą one formować dyskurs ograniczony do pewnego okresu, terytorium, kultury, lub nawet do grupy lub warstwy społecznej. Liczne z metafor konceptualnych są zbyt uczone i złożone, specyficzne dla pojedynczych kultur ludzkich, jak pokazuje ich nierównomierna dyseminacja przestrzenna i czasowa wśród ludzkich kultur w językach i literaturach świata, co

potwierdzają dowody lingwistyczne. Jest wiele przykładów metafor kognitywnych tylko okresowo lub lokalnie występujących w danej kulturze ludzkiej lub większej liczbie kultur będących w kontaktach, niewystępujących zaś w innych światach konceptualnych, np. odizolowanych cywilizacji. Dlatego, jeśli dana metafora występuje w różnych konceptualnych, językowych, literackich imaginariach, musiała znaleźć się w nich w wyniku transferu kulturowego, międzykulturowej wymiany wiedzy. Rozszerzanie się dyseminacji obcych metafor konceptualnych i wzrost ich częstości w danym systemie konceptualnym może być skorelowany z procesami intensywnych kulturowych kontaktów i wymiany zachodzących w danym społeczeństwie, prowadzących do zmian społecznych.

W analizowanym tu przypadku – wpływów przyjmowanego tekstu obcej kultury na mentalność czytającego go społeczeństwa, w oparciu o teorię historycznego językoznawstwa kognitywnego wpływy te analizowane są tu przede wszystkim jako transfer i dyseminacja, rozsianie sensu, w literaturze i języku przyjmującego ten tekst społeczeństwa zawartych w tymże tekście metafor kognitywnych pochodzących z obcego dla tego społeczeństwa światopoglądu kognitywnego. W ten sposób analizowana jest zmiana mentalności towarzysząca procesom zmiany społecznej, w analizowanym przypadku europeizacji, latynizacji i procesowi cywilizacyjnemu, do której tekst ten się przyczyniał.

Teoria tożsamości hybrydycznej

Teoretyk postkolonializmu Homi K. Bhabha sformułował teorię tożsamości hybrydycznej, która opisuje fenomen zmiany kulturowej w sytuacji kontaktu i koegzystencji społeczeństw dominującego i podległego, mających odmienne kultury.

Hybrydyzacja tożsamości to zjawisko społeczne, do którego dochodzi w wyniku migracji ludności i kontaktów społecznych, które prowadzą do transferu kultury: społeczeństwa przejmują obce elementy kulturowe, które w skali długiego trwania (*longue durée*) stają się częścią ich kultury, niektóre zaś z nich — ich tożsamości⁹¹. To zjawisko społeczne nasila się zwłaszcza w przypadku zachodzenia w danym społeczeństwie silnych wpływów obcych wynikających z nasilonej imigracji, jak podczas najazdu i kolonizacji, czy kontaktów społecznych w okresach intensyfikacji handlu i wymiany towarów, lub zewnętrznych wpływów politycznych, kulturowych i religijnych, na przykład gdy dochodzi do konwersji religijnej.

⁹¹ H.K. BHABHA: *The Location of Culture*; N.G. CANCLINI: *Hybrid Cultures; Hybrid identities*; P. BURKE: *Cultural Hybridity; Conceptualizing Cultural Hybridization*.

Hybrydyczna tożsamość wykształca się w wyniku *mimikry*, strategii przetrwania i dostosowania się do nowej sytuacji społeczno-politycznej społeczeństwa podporządkowanego za pomocą imitacji wzorców kulturowych będącego w pozycji dominacji i wyższości kulturowego kolonizatora, którą przyjmuje podległa ludność kolonizowana, pragnąc się do niego upodobnić, aby odnaleźć się w nowej sytuacji społecznej: konieczności współistnienia i kontaktów z kolonizatorami. Ludność ta nie jest jednak w stanie, zachowując pozostałości swojej kultury i wybiórczo, niecałkowicie naśladując kolonizatora, uzyskać z nim pełną tożsamość, dokonuje więc *mimikry* jako niezupełna, częściowa kopia społeczeństwa dominującego, *prawie taka sama, ale nie całkiem* (*almost the same but not quite*), jak określa charakter tej tożsamości Homi K. Bhabha, która lokuje to społeczeństwo podlegające wpływom w *trzeciej przestrzeni* (*third space*), między dwiema kulturami, których społeczeństwo to nie może być pełnoprawnym uczestnikiem, odrzucając lub będąc zmuszonym odrzucić pod grozą kary jedną (rdzenną) — i jednocześnie aspirując do drugiej (napływowej), z którą z kolei jego tożsamość bywa podważana lub odrzucona przez przynajmniej część społeczności kultury dominującej.

W analizowanym tu przypadku – badane jest wykorzystanie wiedzy pochodzącej z tekstu przyjętego przez dane społeczeństwo w mimikrze prowadzącej do wykształcenia się w tym społeczeństwie hybrydycznej tożsamości.

W poszczególnych rozdziałach niniejszej rozprawy, gdzie teorie te znajdują zastosowanie w praktyce badawczej, użyte procedury badawcze zostają szczegółowo omówione w odniesieniu do analizowanego materiału badawczego.

STRUKTURA PRACY

Na niniejszą rozprawę składa się pięć rozdziałów i *appendix* - układ ten ma na celu wieloaspektowe ukazanie *Rómverja sagi* i jej *texti recepti* na tle procesów cywilizacyjnych: chrystianizacji, europeizacji, latynizacji, zachodzących w średniowiecznej Skandynawii, których będąc wyrazem, *Rómverja saga* może zostać użyta do odsłonięcia poszczególnych ich warstw w przekroju i mikroskali: międzykulturowych kontaktów, komunikacji i migracji ludzi, a razem z nimi tekstów i idei, a zarazem i jej wpływów, obok innych tekstów proveniencji łacińskiej, przyczyniających się do postępowania tych procesów w średniowiecznej Skandynawii.

W rozdziale I: Saga o Rzymianach – *Rómverja saga*. *Adaptacja dzieł Salustiusza i Lukana do kultury staroislandzkiej* poprzez analizę różnic między *Rómverja sagą* i jej *texti recepti* wynikających z popełnionych przez tłumacza błędów znaczących i dokonanych przez niego intencjonalnych przekształceń wskazujących na różnice kulturowe między źródłową kulturą rzymską i docelową kulturą staroislandzką, poddawane badaniom w tymże rozdziale są kody kulturowe, zarówno staroislandzkie jak i chrześcijańskie, którymi dysponował tłumacz jako intelektualnymi narzędziami mającymi posłużyć do zrozumienia tekstu obcej mu kultury, oraz to jaki charakter nabrał tenże tekst – *Rómverja saga* – po odkodowaniu łacińskich tekstów źródłowych za pomocą obcych tymże tekstom kodów kulturowych.

Grupa czytelnicza – wspólnota interpretacyjna *Rómverja sagi* w średniowiecznym społeczeństwie islandzkim, to jest grupa społeczna bezpośrednio wystawiona na jej kulturowe wpływy, zostaje określona w rozdziale II: *Grupa czytelnicza – wspólnota interpretacyjna Rómverja sagi*). Średniowieczni i wczesnonowożytni czytelnicy *Rómverja sagi* zostają tam zidentyfikowani na podstawie not marginalnych w manuskryptach *Rómverja sagi*, komentarzy do tekstu, wpisów oraz podpisów właścicieli i czytelników. Określona, zgodnie z pryncypiami prozopografii, zostaje ich przynależność do warstwy i klasy społecznej, status majątkowy, kariera zawodowa, wykształcenie i zainteresowania intelektualne, w celu scharakteryzowania społecznego *milieu*, w którym funkcjonowała *Rómverja saga*.

Rozdział III. *Relacje intertekstualne Rómverja sagi z wernakularną literaturą islandzką* w oparciu o teorię intertekstualności traktuje o wpływach *Rómverja sagi* oraz jej *texti recepti* wywartych na staroislandzkiej literaturze wernakularnej, gdzie sama saga jak i jej źródła łacińskie są cytowane lub naśladowane w licznych tekstach. Poprzez ustalenie ich relacji intertekstualnych osiągnięte zostają istotne konkluzje dotyczące *milieu* autora-kompilatora *Rómverja sagi*, kontekstu instytucjonalnego i społecznego tego tekstu: gdzie i kiedy powstał ten tekst oraz przy jakich instytucjach kościelnych i świeckich był afiliowany, a także pod jakim patronatem powstawał. Społeczny system literatury ma bowiem pewne instancje regulacyjne: osobę, osoby lub instytucje, które sprawują patronat nad literaturą i pośredniczą między nią a społeczeństwem, a jako część oficjalnej ideologii wspierają ją instytucjonalnie, finansowo i personalnie - dlatego należy rozważyć kwestię patronatu nad *Rómverja sagą*: czy to Kościół sprawował nad nim patronat, czy monarchia norweska, czy też przedstawiciel świeckiej elity islandzkiej? Czy tworzenie literatury na Islandii, w tym prace translatorskie nad literaturą łacińską, można postrzegać jako politykę kulturalną Kościoła, monarchii norweskiej, czy też rządzącej elity świeckiej?

Następującą wraz z recepcją literatury łacińskiej daleko idącą latynizację, trwałe wpływy łacińskie prowadzące do głębokich i długotrwałych zmian społecznych, dostrzec można również w sferze mentalności. W zachowanych tekstach średniowiecznych obserwujemy bowiem, jak Islandczycy stopniowo zaczynają w nich rozumować podobnie jak Europejczycy z kontynentu, używając w swoim języku i literaturze metafor konceptualnych, abstrakcyjnych struktur ludzkiej mentalności, wywodzących się z literatury łacińskiej starożytnego Rzymu. Jednymi z ich głównych nośników, w sytuacji ograniczonych zbiorów literatury rzymskiej w islandzkich bibliotekach, były sagi o starożytności grecko—rzymskiej (*Antikensagas*), zwłaszcza zaś *Rómverja saga*, i ich teksty przyjęte, co omawiam tu w rozdziale IV: *Rzymskie metafory konceptualne Rómverja sagi a mentalność elity intelektualnej Islandczyków w średniowieczu*. Przyjmując perspektywę teoretyczną historycznego językoznawstwa kognitywnego, analizuję w tym podrozdziale transfer na Islandię, adaptację i integrację centralnych dla mentalności starożytnego Rzymianina, jak i średniowiecznego intelektualisty, który odebrał wykształcenie klasyczne typowe dla swojej epoki, metafor konceptualnych, za pomocą których wyobrażał on sobie siebie, swoje życie i bycie w świecie. W rozdziale tym analizuję struktury kognitywne, głównie zaś metaforykę kognitywną, występujące w (1) kanonie tekstów łacińskich znanych średniowiecznym Skandynawom, (2) w dziełach Salustiusza i Lukana oraz w (3) *Rómverja sadze* wraz ze strukturami kognitywnymi wernakularnych tekstów islandzkich, wyodrębniając z nich te, które są charakterystyczne dla konceptualnego świata cywilizacji łacińskiej, porównując je ze strukturami (1) charakterystycznymi dla cywilizacji skandynawskiej, (2) tymi będącymi dziedzictwem praindoeuropejskim oraz (3) uniwersalnymi pochodnymi ludzkiego myślenia.

Zmiana sposobu myślenia w wyniku integracji łacińskich metafor konceptualnych pociągnęła za sobą jeszcze głębsze zmiany kulturowe. Islandczycy, warstwy wyższe w największym stopniu, najpierw zaczęli myśleć jak Europejczycy, a potem odczuwać i uświadamiać sobie tożsamość z nimi, dla potwierdzenia kulturowej tożsamości szukając genealogicznego pokrewieństwa z Europejczykami i ich starożytnymi rzymskimi, greckimi i hebrajskimi przodkami. Zjawisko to analizuję z perspektywy teorii Homiego K. Bhabhy o tożsamościach hybrydycznych zastosowanej do szczególnego rodzaju materiałów źródłowych: drzew genealogicznych arystokratycznych i monarszych rodów Skandynawii, zwłaszcza Islandii, które Islandczycy zaczęli tworzyć w XII wieku, wywodząc w nich swoje pochodzenie od postaci biblijnych, bogów i herosów mitologii greckiej i rzymskiej oraz bohaterów wojny trojańskiej; oraz na bazie ówczesnych islandzkich tekstów mitograficznych i historiograficznych traktujących o trojańskim micie etnogenetycznym ludów Skandynawii

— o ich pochodzeniu z Troi. Mit ten jest naśladownictwem rzymskiego mitu założycielskiego o zbudowaniu Rzymu przez potomków Trojan zbiegłych z upadłej Troi po przegranej wojnie trojańskiej, który znany był Islandczykom z sag o starożytności śródziemnomorskiej, zwłaszcza *Sagi o Trojanach* i *Sagi o Rzymianach* oraz ich *texti recepti*. Poddaję ten fenomen analizie w rozdziale V: *Historia starożytna w Rómverja sadze a tożsamość kulturowa elity intelektualnej Islandczyków w średniowieczu*.

W appendixie do ostatniego rozdziału zebrane zostały wszystkie zachowane teksty staronordyckie zawierające motyw trojańskiego pochodzenia Skandynawów (*Appendix. Średniowieczne islandzkie teksty o trojańskim pochodzeniu Skandynawów*).

Zastosowany system odwołań

W niniejszej pracy zastosowano skrócony system przypisów, aby nie czynić jeszcze obszerniejszą rozprawę, która już osiągnęła znaczącą długość. Pełne opisy bibliograficzne cytowanych źródeł i opracowań zawiera bibliografia.

Imiona i nazwiska autorów oraz tytuły cytowanych łacińskich i greckich tekstów źródłowych podaje się w ich tradycyjnym zapisie przyjętym w filologii klasycznej, odwołując się również nie do stron lecz do jednostek tradycyjnie przyjętego w ich edycjach podziału tekstu.

Imiona i nazwiska autorów oraz tytuły cytowanych staroislandzkich źródeł podaję w ich zapisie w języku oryginalnym. Jednak z powodu braku tradycyjnie przyjętej organizacji ich tekstów używa się w niniejszej rozprawie numeracji stron tekstu cytowanych edycji.

W niniejszej pracy w użyciu są również łacińskie sigła biblijne, zamiast ich polskich odpowiedników, jako odsyłacze do starożytnego wydania Wulgaty (w edycji *Biblia Sacra Vulgata Stuttgartensia*), jako wersji tekstu Biblii dostępnej średniowiecznym Islandczykom.

I: SAGA O RZYMIANACH – *RÓMVERJA SAGA*

ADAPTACJA DZIEŁ SALUSTIUSZA I LUKANA

DO KULTURY STAROISLANDZKIEJ

Rómverja saga jako przekład – adaptacja dzieł Salustiusza i Lukana jest najlepszym dostępnym zapisem tego, jak odczytane i zinterpretowane przez wspólnotę interpretacyjną średniowiecznych islandzkich duchownych literatów zostały dzieła literatury zupełnie dla nich obcej – starożytnej literatury rzymskiej, a także jak zaadaptowany został tekst rzymskiej kultury źródłowej do staroislandzkiej kultury docelowej, by umożliwić czytanie tych tekstów w formie islandzkiej sagi czytelnikom, którzy nie mieli koniecznej kultury i formacji intelektualnej umożliwiającej zrozumienie łacińskich tekstów oryginalnych.

Tłumacz postawiony wobec tekstu z zupełnie obcego mu środowiska historycznego, społecznego, kulturowego i językowego, jakim dla człowieka średniowiecznej Północy musiał być starożytny Rzym, zmuszony był odkodować tekst dla zamierzonych czytelników i w tym celu przełożyć nie tylko z języka obcego na własny, lecz także przenieść ten tekst, przekształcając go, w kontekst własnej kultury. Skutkiem tego są różnice między *texti recepti* a tekstem sagi powstałej jako ich przekład-adaptacja, na podstawie których można wnioskować o środowisku intelektualnym, w którym funkcjonował tłumacz oraz patron-zleceniodawca przekładu i jego czytelnicy, a tym samym o elitach intelektualnych i politycznych Islandii, w których *milieu* przekład powstawał. Przekład ma bowiem zawsze charakter terytorialny i sytuacyjny, a jego znaczenie jest zależne od miejsca i czasów, w których powstał.

Poza tłumaczeniem oryginalnych tekstów łacińskich dzieł Salustiusza i Lukana wypracowaną w średniowiecznych islandzkich skryptoriach praktyką translatorską *orð æftir orðe* – słowo po słowie, żeby osiągnąć tekst staroislandzki możliwie jak najbardziej zbliżony do oryginału, używając której przełożono przeważającą ilość partii tych tekstów, *Rómverja saga* zawiera również wtręty tłumacza-kompilatora, komentarze i glosy. Nie tłumaczy on tekstów łacińskich w całości z wiernością wobec oryginałów łacińskich, lecz czasem w nie ingeruje, niektóre fragmenty bowiem pomija i cenzuruje, inne komentuje, wyjaśnia i reinterpretuje, a czasem popełnia błędy w tłumaczeniu, czy to z powodu braków w wykształceniu łacińskim pod względem językowym, czy to przez ograniczoną znajomości rzymskiej kultury źródłowej tych tekstów.

Różnice, które w ten sposób powstały między łacińskimi tekstami źródłowymi i staroislandzkim tekstem docelowym, mówią nie tylko o tym, jak średniowieczni islandzcy literaci rozumieli literaturę starożytną, ale również jak postrzegali i oceniali kulturę starożytną z jej koncepcjami i ideami, moralnością. Musieli oni odpowiedzieć w przekładzie na problemy moralne, które stawiały teksty starożytne, pomijając pewne fragmenty, zmieniając je, opatrując komentarzem. Te ingerencje w teksty oryginalne możemy traktować jako opinie wyrażone przez ludzi żyjących w określonych społecznych i kulturowych strukturach w określonym miejscu i czasie.

1. ORÐ ÆFTIR ORÐE – SŁOWO PO SŁOWIE.

PRAKTYKI TRANSLATORSKIE NA ŚREDNIOWIECZNEJ ISLANDII

Jonas Wellendorf w swoim artykule opisał praktyki translatorskie średniowiecznych islandzkich tłumaczy przekładających na język staroislandzki teksty obcojęzyczne, zwłaszcza łacińskie, w których to tłumaczeniach zauważyć można dwie tendencje. Najczęściej stosowaną procedurą było tłumaczenie słowo po słowie - *orð æftir orðe*, czyli przyjęcie orientacji na tłumaczony tekst źródłowy celem wiernego zachowania możliwie największej liczby aspektów jego oryginalnego tekstu poprzez powielenie nie tylko jego struktury znaczeniowej, lecz nawet stylistycznej i gramatycznej, w tym poprzez przeszczepienie łacińskiej składni zdań do staroislandzkiego tłumaczenia oraz tworzenie neologizmów jako ekwiwalentów dla terminów łacińskich, którym brakowało odpowiedników w ówczesnym języku staroislandzkim. Staroislandzkie tłumaczenia miały również tendencję, jeśli zachodziła taka konieczność, do adaptacji obcych kulturowo tekstów do kultury miejscowej w zakresie wyznaczanym przez kryterium zachowania zrozumiałości tłumaczonego tekstu dla

zamierzonych czytelników, którzy na średniowiecznej Islandii dysponowali tylko ułamkiem erudycji koniecznej, żeby zrozumieć dzieła literatury antycznej, czego najlepszym wyrazem jest niestety stopień zaniżenia wartości semantycznej tekstów oryginalnych w staroislandzkich przekładach literatury rzymskiej¹.

Nawet przyjmując praktykę translatorską *orð æftir orðe* tłumacz *Rómverja sagi* wciąż wprowadza kulturowo motywowane zmiany w tłumaczeniu i popełnia w nim błędy znaczące wskazujące na odmienności jego kultury oraz obcość i niezrozumiałość kultury rzymskiej.

1.1. Treści przetłumaczone w *Rómverja sadze* słowo po słowie

Tłumacz zachował względem dzieł Lukana i Salustiusza możliwie największą dosłowność i bliskość ich tłumaczenia do oryginałów zwłaszcza w dwóch aspektach tekstów źródłowych *Rómverja sagi*: sztuki wojennej i retoryki, co wskazuje na to, że na zachowaniu tego rodzaju wiedzy z tekstów źródłowych w tłumaczeniu szczególnie mu zależało (co może implikować funkcje, jakie założył on dla swojego tłumaczenia).

Aspekty militarne tłumaczy on z największą możliwą do osiągnięcia adekwatnością: w tym opisy działań wojennych w zakresie strategii i taktyki wojennej, ruchów wojsk, formacji bojowych i szyków. Być może zamierzone tłumaczenie miało służyć również jako podręcznik sztuki wojennej. Na ówczesnej Islandii oczywiście taki podręcznik nie znalazłby zastosowania, nie toczono tam bowiem działań wojennych na taką skalę, na jaką rzymska taktyka i strategia wojenna mogłaby znaleźć zastosowanie, nawet podczas wojny domowej wieku Sturlungów (*Sturlungaöld*) – pierwszej połowy XIII wieku z jej największą bitwą pod Örlýgsstaðir w 1238 r. Nie dysponujemy niestety informacjami z sag współczesnych o stosowanej wówczas taktyce walki (w sagach islandzkich bitwy to bowiem głównie serie indywidualnych pojedynków, a nie manewrowanie wojskiem na polu bitwy), nie jest więc możliwe zweryfikowanie, czy miał to być podręcznik sztuki wojennej i czy znalazł zastosowanie.

Jako podręcznik taktyki i strategii *Rómverja saga* mogłaby znaleźć zastosowanie na dworze norweskim – wskazywałoby to również na norweski dwór królewski jako na patrona przekładu i zakładaną grupę czytelniczą, być może nawet na samego króla Sverrira. Śmiała tezę, że rzymska sztuka wojenna była znana królowi Sverrirowi z *Pamiętników* (*Commentarii*

¹ Więcej o charakterze technik translatorskich praktykowanych w skryptoriach na średniowiecznej Islandii: J. WELLENDOFF: *Orð æftir orðe*, s. 321-349; J. PETTERSSON: *Fri översättning i det medeltida Västnorden*, s. 237-255.

belli civilis) Cezara, które miał studiować za młodu w szkole katedralnej w Kirkjubægarður na Wyspach Owczych, wysunął Scott Robertson w swojej pracy magisterskiej o elementach rzymskiej taktyki w *Sverris sadze*².

Aspekty retoryczne przekłada tłumacz z najbliższą możliwą dosłownością tłumaczenia względem tekstu źródłowego. Przemowy zostały dokładnie przetłumaczone w zakresie stylistycznym i retorycznym z zachowaniem zwłaszcza figur retorycznych użytych w łacińskich tekstach źródłowych.

Taki sposób przetłumaczenia mógłby wskazywać, że zamierzone tłumaczenie miało służyć jako podręcznik sztuki wymowy. Sztuka wymowy była z pewnością elementem *curriculum* islandzkich szkół w średniowieczu, a szczególne zainteresowanie tą dziedziną panujące wśród islandzkich elit intelektualnych zdradza również *III traktat gramatyczny*, który napisał Óláfr *hvítaskáld* Þórðarson, poświęcony zagadnieniom stylistyki i retoryki.

Kwestie neutralne światopoglądowo zostały pozostawione bez zmian. Problemy dla tłumacza sprawiały jednak kwestie różnic światopoglądowych między starożytnymi Rzymianami, które ujawniają się w tekstach Lukana i Salustiusza, a współczesnymi tłumaczowi Islandczykami, islandzkimi chrześcijanami.

2. WPŁYWY ISLANDZKIEGO KONTEKSTU KULTUROWEGO NA TEKST *RÓMVERJA SAGI*

Nie można analizować *Rómverja sagi* i *Antikensagas* naiwnie, tzn. nie biorąc pod uwagę całej pogańskiej nordyckiej tradycji jak również scholastycznej chrześcijańskiej myśli, w których duchu interpretowano antyczne teksty. Odczytywanie tekstu przez skrybę było zależne od chrześcijaństwa i kultury staronordyckiej. Trzeba zastanowić się nad uwarunkowaniami, które oddziaływały na to, jak średniowieczni Islandczycy interpretowali teksty innych kultur. Interpretacja importowanych obcych kulturowo tekstów była bez wątpienia zależna od rdzennych skandynawskich idei, tradycji, religii, zwyczajów, mitologii, poezji, historii, tradycji ustnej. Społeczeństwo islandzkie w XII i XIII wieku, chociaż poddało się konwersji na chrześcijaństwo, wciąż kultywowało przedchrześcijańską kulturę i dzięki tradycji ustnej przekazywało ją kolejnym pokoleniom. Stanowiło to ważną część edukacji, która była istotna nawet wśród duchowieństwa.

W kontekście funkcjonującej na ówczesnej Islandii kolektywnej produkcji literackiej (praktykowanej w zbiorowych pracowniach pisarskich, skryptoriach, przez autorów-skrybów

² S. ROBERTSON: *Sverris saga and the martial classical influences*, s. 87-89.

żyjących we wspólnocie monastycznej lub katedralnej) sposób, w jaki historia Rzymu ujęta w dziełach Salustiusza i Lukana została zinterpretowana w *Rómverja sadze* przez tłumacza-kompilatora, ujawnia punkt widzenia instytucji nauczania, badań i produkcji literackiej, najprawdopodobniej islandzkiego Kościoła (szkoła katedralna lub klasztor, skryptorium klasztorne lub katedralne), która wyprodukowała ten przekład-adaptację starożytnych tekstów, na kwestie ważne dla Islandczyków na przełomie XII i XIII wieku, takie jak etyka, polityka, prawo, wolności, ideały, demokracja, monarchia, a więc kwestie na które islandzka literatura wernakularna w wielu przypadkach w inny sposób odpowiadała, albo których nie podnosiła. W przypadku tekstu obcego tłumacz-kompilator był zmuszony odpowiedzieć na pytania, które stawiał mu ten obcy tekst, ustosunkować się do optyki tłumaczonego tekstu: akceptując lub odrzucając ją.

Występujące różnice między *Rómverja sagą* a jej *texti recepti* można analizować, szukając ich przyczyn, z szeregu perspektyw teoretycznych. Rozumienie rzymskich tekstów łacińskich dzieł Salustiusza i Lukana przez wspólnotę interpretacyjną ich staroislandzkiego tłumacza (oraz potencjalnych czytelników z jego średniowiecznego islandzkiego *milieu*) jest zapisane w ich staroislandzkim przekładzie – *Rómverja sadze*. Rozumienie tekstu, według Stanleya Fisha, który sformułował teorię rezonansu czytelniczego³, nie jest konstytuowane tylko przez jego autora, który jakoby miałby je implikować w swoich intencjach autorskich, lecz również przez rezonans (czytelniczy) – jako każdorazowe odczytanie tekstu, który ten tekst wzbudza w odbiorcy podczas procesu czytania. Rezonans ten uwarunkowany jest zaś historycznie i społecznie przez istotne zmienne: kulturę i formację intelektualną czytelników, odebraną przez nich edukację, stan wiedzy, którą dysponują, ich mentalność, erudycję literacką, dostępną im literaturę, a także współdzielone doświadczenia historyczne, które razem ograniczają liczbę dostępnych odczytań tekstu. Tak uwarunkowany rezonans czytelniczy powoduje wśród czytelników powstawanie grup, które dzielą wspólne, wspólnotowe odczytania tekstu, czyli wspólnotę interpretacyjną. Aberracja czytelnicza (*aberrant reading / decoding*) to według Umberto Eco błędne rozumienie tekstu spowodowane nieznajomością lub niedostateczną znajomością kontekstu i kodu kulturowego tekstu źródłowego – kultury źródłowej⁴. W przypadkach kultur dawnych aberracje czytelnicze zachodziły zwłaszcza wtedy, kiedy tekst był czytany przez użytkownika innego języka pierwszego, a jedynie wyedukowanego w języku tekstu jako języku drugim i kolejnym,

³ S. FISH: *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 251-276.

⁴ U. ECO: *Towards a Semiotic Enquiry into the Television Message*, s. 103-121; IDEM: *A Theory of Semiotics*; IDEM: *The Limits of Interpretation*; C. MUNTEANUA: *Aberrant Decoding and Its Linguistic Expression*, s. 229 – 241.

próbującego zinterpretować znaczenie tekstu obcej dla niego kultury i systemu wierzeń, intensyfikując się, gdy nawet dla tego czytelnika były to dawne kultury.

Błędy w tłumaczeniu analizowane w niniejszym rozdziale – to *błędy znaczące*, w których to rdzenny kontekst kulturowy tłumacza spowodował aberrację czytelniczą w sytuacji, w której łaciński tekst dzieła przynależącego do starożytnej pogańskiej literatury rzymskiej czytał, interpretował i tłumaczył średniowieczny Islandczyk, chrześcijanin, dysponujący jednak większą wiedzą o własnej nordyckiej kulturze rdzennej niż o kulturze źródłowej tekstu łacińskiego, używający więc staronordyckiego i chrześcijańskiego kodu kulturowego do odczytania starożytnych tekstów rzymskich.

3. PRZEKSZTAŁCENIA TEKSTÓW ORYGINALNYCH W PRZEKŁADZIE

Ponieważ recepcję danego tekstu najlepiej charakteryzują zmiany, jakim podlegał w jej wyniku, poniżej możliwie szeroko analizowane są szczególne przekształcenia łacińskich tekstów oryginalnych w ich staroislandzkim przekładzie-adaptacji – wskaźniki istotnych różnic kulturowych: idiosynkrazje przekładu, lokalny islandzki koloryt nadany *Rómverja sadze*, błędy znaczące – wskazujące na różnice kulturowe, wynikające ze zjawiska aberracyjnego odczytania (*aberrant reading*) tekstu obcej kultury, rozumienia tekstu zgodnie ze średniowieczną islandzką wspólnotą interpretacyjną, cenzura treści wywrotowych (republikanizmu wobec panującego monarchizmu), a także wyparcie treści odbiegających od normy społecznej – abiektów/pomiotów, występujące we fragmentach tłumaczenia, w których nad tekstem oryginalnym przeważał islandzki kontekst kulturowy, ideologia i światopogląd skryby. Rozważane jest również to, jak powstałe różnice między tekstem źródłowym i jego tłumaczeniem ukonstytuowały nowe znaczenie tekstu w *Rómverja sadze*.

Błędów i intencjonalnych przekształceń wynikających z przyjętej stylizacji (w tym przypadku między innymi dokonanej w *Rómverja sadze* prozaizacji łacińskiej poezji epickiej Lukana, aby nadać jej właściwości prozy islandzkiej sagi), ze złej łaciny, skracania tekstu podyktowanego oszczędnością pergaminu, typowych błędów popełnianych przez skrybów w trakcie przepisywania manuskryptów, nie poddaje się analizie w niniejszym rozdziale, ponieważ nie mają one znaczenia dla prowadzonych tu rozważań o recepcji kultury łacińskiej⁵.

⁵ Tego typu przekształceniami zajmowali się już R. Meißner (*Rómverjasaga* (AM 595, 4to), s. 162-287) oraz Þorbjörg Helgadóttir (*Rómverja saga*, t. I, s. cxxvi-clxxxviii).

4. ISLANDYZACJA ŁACIŃSKICH TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH W PRZEKŁADZIE

Wiele zmian w przetłumaczonych łacińskich tekstach źródłowych wprowadzonych w *Rómverja sadze* charakteryzuje tłumacza-skrybę jako Islandczyka. Są to między innymi elementy islandzkiego krajobrazu, które pojawiają się w *Rómverja sadze* za sprawą wprowadzanych przez niego przekształceń: islandzki krajobraz kulturowy z chatami krytymi darnią; tamtejszy krajobraz przyrodniczy: fiordy, pola lawy; islandzki horyzont geograficzny z Serklandem, Blálandem i Austvegr jako granicami znanej ówczesnym Islandczykom ekumeny; znany mu islandzki klimat arktyczny: powodzie lodowcowe na wiosnę, dzień polarny latem; islandzki świat nadprzyrodzony: trollice i draugi, którymi tłumacz zastępuje rzymskie byty nadprzyrodzone; islandzki porządek prawny z banicją i główszczyzną (kompensacją) jako karami obowiązującymi w Rzymie w *Rómverja sadze*; wikingowie jako określenie różnego rodzaju złoczyńców, w tym piratów i tyranów; pochodzący z kultury staronordyckiej moralny nakaz krwawej zemsty (*hefnd*), którym kierują się bohaterowie tej sagi pod grozą stania się ludźmi pozbawionymi honoru (*níðíngi*); bogowie nordyccy w tłumaczeniu w miejscu bogów rzymskich z łacińskich tekstów źródłowych (*interpretatio norræna* rzymskiego panteonu); typowo islandzka praworządność tłumacza; a nawet szczególna predylekcja do psów, które w kulturze staronordyckiej były bardzo wysoko cenione (jeden z nich nawet jako czwarty skarb Norwegii – Vígi, obok króla Óláfa Tryggvasona, jego królowej i długiej łodzi).

4.1. Świat materialny znany autorowi-skrybie

Tłumacz wprowadza w *Rómverja sadze* charakterystyczny dla współczesnej mu Islandii krajobraz z chatami krytymi darnią. Cezar próbuje potajemnie przedostać się z greckiego Epiru do swoich wojsk stacjonujących w italskiej Apulii, żeby przyśpieszyć ich przeprawę do Grecji. Uzyskuje pomoc od rybaka, mieszkającego w domu zbudowanym z łodzi wywróconej dnem do góry i nadmorskiego sitowia, który zgodził się go przewieźć na drugą stronę Adriatyku mimo nadchodzącego sztormu. Tłumacz dokonał przekształcenia w zakresie kultury materialnej: rybak mieszkał w *małym domu pokrytym trawą* (*hus lítt grasi þakt*), zabudowaniach, jakie tłumacz znał z islandzkiej kultury materialnej:

Lucanus: *Bellum civile*, V, 513–518:

primisque inuenit in undis
 rupibus exesis haerentem fune carinam.
 rectorem dominumque ratis securo tenebat
 haud procul inde **domus, non ullo robore fulta**
sed sterili iunco cannaque intexta palustri
et latus inuersa nudum munita phaselo.
 haec Caesar bis terque manu quassantia tectum
 limina commouit. molli consurgit Amyclas
 quem dabat alga toro⁶.

Rómverja saga ÞH 303:

ok fann eítt skip. sett upp i berg skor eína.
 ok fest med Reipí. þar sa hann hia **hus litít**
grasi þakt. enn byrgdar dyR. Hann knudi
 hurðina. þar var íNí fiski madr einn fataekr
 er AmikaS het⁷.

4.2. Zmiany w onomastyce: współczesniona geografia znanej ekumeny

Tłumacz w miejsce terminologii łacińskiej wprowadza w *Rómverja sadze* terminologię islandzką współczesnej mu geografii znanej Islandczykom ekumeny, która umieszcza historyczne kraje i obszary geograficzne oraz ludy i plemiona w horyzoncie geograficznym średniowiecznych Islandczyków.

Rzymską prowincję Gallię utożsamiono tam z następującymi staroislandzkimi toponimami: *Franz*, *Frakland*, *Valland* i *Saxland*. Plemię Gallów określa się jako: *Franzeisar* lub *Saxar*. Jako *Saxar* tłumacz przekłada również Germanów (*Germani*). Rzymska Brytania (*Britannia*) to w *Rómverja sadze* – *England*; Suebia – *Suavaraland*; Scytia (*Scythia*) – Wielka Szwecja (*Suíþioð hína miklu*) lub Scytia (*Sithía*); Arabia – *Rabita land*; Armenia – *Ermland*. Numidię i Hiszpanię tłumacz lokuje w Ziemi Saracenów (*Serkland*), zaś jej mieszkańców, Punijczyków (*Punici*) lub Kartagińczyków (*Carthaginienses*), określa mianem Saracenów (*Serkneskir*). Etiopię (a dokładniej Etiopów - *Aethiopae*) zrównuje on z terytorium zwanym przez ówczesnych Islandczyków *Blaland hit mikla*. Alpy (*Alpes*) to w *Rómverja sadze* *Mundiufall*, Cieśnina Gibraltarska – *Njörvasund*. Regiony Azji Mniejszej i Wschodu (*Oriens*) nazywa on w tłumaczeniu *Austr vegr*.

Poniższe przykłady ilustrują tę tendencję tłumacza do islandyzacji geografii znanego mu świata.

⁶ LUCANUS: *Bellum civile*, V, 515-518.

⁷ *Rómverja saga* ÞH 303.

Ziemia Saracenów: Numidia > Serkland hít mikla

Sallustius: *Iugurtha*, 5:

Bellum scripturus sum, quod populus Romanus cum Iugurtha rege **Numidarum** gessit, primum quia magnum et atrox variaque victoria fuit, dein quia tunc primum superbiae nobilitatis obviam itum est; quae contentio divina et humana cuncta permiscuit eoque vecordiae processit, ut studiis civilibus bellum atque vastitas Italiae finem faceret.

Rómverja saga ÞH 169:

Ek mun þær orrostor rita. er Romueriar helldu i moti Jugurtha konungi af **Numidia**. þat uerstr i **Affrica**. ok kallaz **Serkland hít mikla**.

Numidia nad Njörvasundem

Sallustius: *Iugurtha*, 16:

In divisione, quae pars Numidiae Mauretanium attingit, agro virisque opulentior, Iugurthae traditur; illam alteram specie quam usu potioem, quae portuosior et aedificiis magis exornata erat, Adherbal possedit.

Rómverja saga ÞH 18:

at Jugur(tha) hafdi hinn eystra lut þann er liGr moti Mauritannía. Sa var fiolmennari ok betri. Enn Atherbalem hlaut þann er higat liGr moti **Níorua sundi**. ok uar sa hluti betri fyrir sakir borga. husa ok hafna.

Wschodnia Droga: Oriens > Austr vegr

Ottonis episcopi frisingensis Chronica; sive, Historia de duabus civitatibus, XLVI:

Rómverja saga ÞH 169:

Cuius rei gratia Pompeius clarissimus eorum dux, exercitum gubernandum in Asiam suscepit, totumque Orientem pene Romanorum imperio in brevi subiecit, regibus aliis mutatis, aliis subactis. Inter alia Orientis regna

hann hafdi sigrad Mercliadem konung. ok margra adra konunga i austr vegi. þuiat hann var hqfdíngi þess hers er i austr halfuna striddi.

Alpy: Alpes > Mundíufjall

Lucanus: *Bellum civile* – Accessus:

Rómverja saga ÞH 231:

Cesar nihilominus primum Lugduni cum duce Suevorum congressus exercitum hostium sternit, ducem fugat, post apud Tullensem urbem reparatis a predicto duce viribus male certatur. Hac gemina elatus victoria inperare simul toti Germaniae parat cum Gallia.

Iulíus Cesar for norðr vm Mundíufjall i Saxland. ok Frakland. þuiat þeir varo adr í *uuíngan vid Romueria.

Swebia: Suebia > Suavaraland

Lucanus: *Bellum civile* – Accessus:

Rómverja saga ÞH 231–232:

Cesar nihilominus primum Lugduni cum duce Suevorum congressus exercitum hostium sternit, ducem fugat

Sa hqfdíngi mest i moti Julio er Dikon het. hann var jarl af Suavara landi. Hann hafdi lagt vndir sik mikít af Saxlandi ok Víndlandi.

Gallia > Franzeisar / FranzSallustius: *Iugurtha*, 114:

Per idem tempus adversum Gallos ab ducibus nostris Q. Caepione et Cn. Manlio male pugnatum. Quo metu Italia omnis contremuerat. Illincque [et inde] usque ad nostram memoriam Romani sic habuere, alia omnia virtuti suae prona esse, cum Gallis pro salute, non pro gloria certare. Sed postquam bellum in Numidia confectum et Iugurtham Romam vinctum adduci nuntiatum est, Marius consul absens factus est, et ei decreta provincia Gallia, isque Kalendis Ianuariis magna gloria consul triumphavit.

Rómverja saga ÞH 159–160:

J þenna tíma höfdu Romueríar margar orrostor fyrir nordan fíall við Franzeisa. Þessir varo höfðingjar fyrir Romueríum. Quintus Skipro. ok Markus. Manlio. Allt til daga Eraclíj. vrdi Franzeisar at luta Romverium. Enn er vinninn var sigrinn í Numídía. ok þat spurðiz til Romaborgar. At JuGur(tha) var gorr handtekinn. Þa var Marius gerr consul adr enn kann kiemi heim. ok akuedít þegar þar med. at hann skyldi heria vpp á Franz.

Gallia > FraklandLucanus: *Bellum civile* – Accessus:*Rómverja saga* ÞH 231:

Cesar nihilominus primum Lugduni cum duce Suevorum congressus exercitum hostium sternit, ducem fugat, post apud Tullensem urbem reparatis a predicto duce viribus male certatur. Hac gemina elatus victoria inperare simul toti Germaniae parat cum Gallia.

Iulíus Cesar fór norðr vm Mundíufíall í Saxland. ok Frakland. Þuiat þeir varo adr í *uuíngan við Romueria.

Gallia > VallandLucanus: *Bellum civile* – Accessus:*Rómverja saga* ÞH 233:

Cesar in Galliam missus per quinquennium eam debellavit. Sed ut sibi totam occidentalem regionem subiugaret per aliud quinquennium moratus non tantum Gallos sed etiam Britannos superavit.

Sídan fór hann vm Saxland. ok Valland. ok England. ok lagði vndir sik all þau Ríki sem fyrir nordan ero Mundíu.

Gallia > SaxlandLucanus: *Bellum civile*, V, 261–266:*Rómverja saga* ÞH 296:

liceat discedere, Caesar,
a rabie scelerum. quaeris terraque marique
his ferrum iugulis animasque effundere uiles
quolibet hoste paras; partem tibi **Gallia** nostri
eripuit, partem duris Hispania bellis,
pars iacet Hesperia, totoque exercitus orbe
te uincente perit.

Wę uilium taka orlof af yör. Þuiat þer hafit haska bæði æ sio ok æ landi. Várt líd er sumt fallit. enn sumt flyít. sumt æ **Saxlandi**. Enn sumt í Hispania. sumt í Italia.

Lud Galów > wojsko Sasów : *Gallorum populi* > *Saxa herr*

Lucanus: *Bellum civile*, I, 297–313:

Rómverja saga ÞH 239:

Marte sub aduerso ruerentque in terga feroces
Gallorum populi?

eða huersu mundi með mík gert ef oss
hefði þungt fallit. ok færi Saxa herr
nordan með ofrefli vfridar.

Galowie > Sasi : *Gallica rabies* > *Saxa her*

Lucanus: *Bellum civile*, II, 535–536:

Rómverja saga ÞH 257:

Gallica per gelidas rabies effunditur Alpes,
iam tetigit sanguis pollutos Caesaris enses.

Nu er kominn Saxa her nordan um fiáll. ok
spyrium uer at Julius hefir drepit menn uára.

Cymbrowie: *Cimbri* > *Franz* / *Franzeisar*

Scholia in Lucanum:

Rómverja saga ÞH 162:

Qui cum esset in carcere, et praeceptum esset cuidem
Cimbro, ex quibus multos duxerat Romam, capta
Gallia, ut interficeret eum.

enn Silla setti hann í myrkua stofu. ok
skípadi einum Franzeis at drepa hann⁸.

Germanie > Sasi: *Germania* > *Saxland*

Lucanus: *Bellum civile* – Accessus:

Rómverja saga ÞH 233:

Hac gemina elatus victoria inperare simul toti
Germaniae parat cum Gallia.

Nu hefir Iulius agiætar orrostor með Saxa.

Britannia* > *England

Lucanus: *Bellum civile* – Accessus:

Rómverja saga ÞH 233:

Cesar in Galliam missus per quinquennium
eam debellauit. Sed ut sibi totam occidentalem
regionem subiugaret per aliud quinquennium
moratus non tantum Gallos sed etiam
Britannos superauit.

Sidan fór hann vm Saxland. ok Valland. ok
England. ok lagdi vndir sik all þau Ríki sem
fyrir nordan ero Mundíu.

Scythia > Wielka Szwecja : *Scythia* > *Suíþjóð hína miklu*

Lucanus: *Bellum civile*, I, 367–372:

Rómverja saga ÞH 242:

duc age per Scythiae populos
litora, per calidas Libyae sitientis harenas:
haec manus, ut uictum post terga relinqueret orbem

Lat oss fara með þer um Suíþjóð hína
miklu. eðr i Libíam. ok skulum ver all
þau Ríki undir þik vinna með þessum

⁸ *Rómverja saga* ÞH 160. Þor. *Scholia in Lucanum*.

Oceani tumidas remo conpescuit undas
fregit et Arctoo spumantem uertice Rhenum:
iussa sequi tam posse mihi quam uelle necesse est.

hondum ok vapnum sem aðr hqfum
ver sigrat med norðrhalfuna.

Scythia > Sithía

Lucanus: *Bellum civile*, II, 552-554:

Rómverja saga ÞH 258:

Parthorum utinam post proelia sospes
et Scythicis Crassus uictor remeasset ab oris,
ut simili causa caderes, quoi Spartacus, hosti.

ok hefði Krassus komít med sigri af Sithía. þa
munði hann nu sigra Iulíum.

Kartagińczycy > Saraceni : *Carthaginienses* > *Serkneskir*

Sallustius: *Iugurtha*, 19:

Rómverja saga ÞH 21:

deinde Philaenon arae, quem locum Aegyptum versus
finem imperi habuere Carthaginienses, post aliae
Punicae urbes. Cetera loca usque ad Mauretanium
Numidae tenent, proximi Hispania[m] Mauri sunt.

þangat til hqfdu Ríki Cartago menn. Enn
sidan Ríkia Serkneskir i. ok i mǫrgum
odrum stǫdum allt til Mauritanníam þeim
er i Numídía varo. redu fyrir Hispaníj. ok
var þat þeira Ríki.

Carthaginienses* > *Serkland

Sallustius: *Iugurtha*, 19:

Rómverja saga ÞH 21:

Igitur bello Iugurthino pleraque ex Punicis oppida et
finis Carthaginensium, quos novissime habuerant,
populus Romanus per magistratus administrabat.

Enn i þann tíma er þessi saga geriz settu
Romueria hofdingiar víða sína menn yfir
Serklandz herud. ok Cartago. ok þau
Ríki er þeir eignaðuz síðarst i Affrica.

Punici* > *Serkland

Sallustius: *Iugurtha*, 42:

Rómverja saga ÞH 49:

Nam postquam Ti. et C. Gracchus, quorum maiores Punico atque
aliis bellis multum rei publicae addiderant, vindicare plebem in
libertatem et paucorum scelera patefacere coepere, nobilitas noxia
atque eo percussa modo per socios ac nomen Latinum, interdum
per equites Romanos, quos spes societatis a plebe dimoverat,
Gracchorum actionibus obviam ierat ...

þui gorduz ber Rangíndi
hinna tignu manna. þuiat
þeira frændr hinir fyrri
hqfdu mikít Ríki vnnít vndir
Romueria i Serklandi.

Aethiopae > Blaland hít miklaSallustius: *Iugurtha*, 19:*Rómverja saga* ÞH 21:

Super Numidiam Gaetulos accepimus partim in tuguriis, alios incultius vagos agitare, post eos Aethiopas esse, dein loca exusta solis ardoribus.

Enn sumir rekaz vti með sitt buferli þr sem liGr Blaland hít mikla. ok brennr þat af solu.

Arabia > Rabita land*Rómverja saga* ÞH 232:

þadan for hann í Ermland. ok Kapadociam. ok Kalldeam. ok Rabita land. ok Gydinga land.

4.3. Islandzki świat przyrodniczy: fiordy i pola lawy nad Morzem Śródziemnym

Świat przyrodniczy tłumacz wyobraża sobie na podobieństwo znanego mu krajobrazu islandzkiego z fiordami (Morzem Adriatyckim i afrykańskimi zatokami - Syrtami), polami lawy za miastem Rzym oraz niskopiennymi i przerzedzonymi lasami.

Syrty – fiordy w AfryceSallustius: *Iugurtha*, 19:*Rómverja saga* ÞH 20:

Igitur ad Catabathmon, qui locus Aegyptum ab Africa dividit, secundo mari prima Cyrene est, colonia Theraeon, ac deinceps duae Syrtes interque eas Leptis ...

þar ero íj. firðir illir yfir at fara er Circeí. heita.

Sinus > firðir

Saga o Rzymianach opisuje położenie geograficzne miasta Lepis (łac. *Leptis*): między dwoma fiordami zwanymi *Circes*:

Sallustius: *Iugurtha*, 78:*Rómverja saga* ÞH 104:

Id oppidum ab Sidoniis conditum est, quos accepimus profugos ob discordias civilis navibus in eos locos venisse, ceterum situm inter duas Syrtis, quibus nomen ex re inditum. Nam duo sunt sinus prope in extrema Africa, impares magnitudine, pari natura; quorum proxima terrae praealta sunt, cetera uti fors tulit alta alia, alia in tempestate vadosa. Nam ubi mare magnum esse et saevire ventis coepit, limum harenamque et saxa ingentia fluctus trahunt: ita facies locorum cum ventis simul mutatur. Syrtes ab tractu nominatae. Eius civitatis lingua modo conversa conubio Numidarum, legum

þessi borg var fyrst gort af Sydonís. ok var þar godr fridr milli borganna. Tueir firðir ganga inn sínun megin stadaríns huaR. þeir heita Circes. þat er yzt i Affrica.

cultusque pleraque Sidonica; quae eo facilius retinebant, quod procul ab imperio regis aetatem agebant. Inter illos et frequentem Numidiam multi vastique loci erant.

Fiord Adriatycki: *fiord Adriaticus*

Saga o Rzymianach opisuje teren, który przypadł w dowództwo generałowi Juliusza Cezara Antoniuszowi: tam gdzie rzeka Iadar (*Iader*) wpada do fiordu Adriatyku (*fiord þann er Adriaticus heitir*) – Morze Adriatyckie (*Pontus Hadriaticus*) z tekstu oryginalnego przetłumaczone zostało jako Fiord Adriatycki (*fiord Adriaticus*):

Lucanus: *Bellum civile*, IV, 407:

qua maris Hadriaci longas ferit unda Salonas
et tepidum in molles Zephyros excurrit Iader,
illic bellaci confisus gente Curictum,
quos alit Hadriaco tellus circumflua ponto,
clauditur extrema residens Antonius ora
cautus ab incursu belli, si sola recedat,
expugnat quae tuta, fames.

Rómverja saga ÞH 283–284:

Antoníus het einn mikill höfðingi i her Iulij. Hann Rikti þar sem æ su fellr er Iaðar heitir. i fiord þann er Adriaticus heitir. Hann vęnti ser fulltíngs af þeim þiodum er þar bygdu næri. At honum for sa höfðingi af lidi Pomp(eius) er Octauus het. þa var Antonius med sinn her. æ bergi nökuru. er var næri firdínum Adriático.

Mariusz uciekł na pola lawy: lac. *palus* (bagno) > staroisl. *hraun* (pole lawy)

Kiedy Mariusz musiał uciekać z miasta Rzymu po jego zdobyciu przez jego wroga Sullę, zbiegł: u Lukana – na bagna, w *Rómverja sadze* – na pola lawy:

Scholia in Lucanum:

reversus est Romam, et pugnavit secum, et expulit eum de civitate; et captus est in Minturnensi palude.

Rómverja saga ÞH 162:

huarf Silla þa aptr med allan herinn. Ok er þeir finnaz. þa veitir Silla honum at gongu. vard þar *mikill orrosta ok akæf. ok lauk med þí at Marius flydi or borginni. ok hliop i hraun þat er heitir Maturnensís.

4.4. Klimat polarny i zjawiska przyrodnicze

Do tłumaczenia zostały wprowadzone opisy zjawisk przyrodniczych charakterystyczne dla obszarów polarnych: dzień polarny oraz obserwacje prawidłowości zachodzących w klimacie polarnym - powodzi spowodowanej topnieniem lodowców na szczytach górskich na wiosnę w *Rómverja sadze* w odniesieniu do Hiszpanii. Niewielu Islandczyków podróżowało w

średniowieczu do Europy południowej, tłumacz mógł więc nie posiadać dokładnej wiedzy o różnicach klimatycznych, zwłaszcza na najdalszych terenach Europy południowej, Afryki i Bliskiego Wschodu, w których dzieje się *Rómverja saga*.

Klimat polarny w Hiszpanii: rzeki wzbierają, gdy topnieją lodowce

Skryba-tłumacz w przekładzie fragmentu eposu Lukana o wzbierającej rzece Sicoris podczas starć pod Ilerdą w Hiszpanii między Juliuszem Cezarem a generałami Pompejusza Petrejuszem i Afraniuszem dodał zauważoną przez siebie na Islandii prawidłowość: *rzeki wzbierają na wiosnę, kiedy topnieją lodowce na górach (ok lítlu síðaR vrðu votn Sua stór af solar híta vm varít. sakir sníónáms æ háfiollum. at aín vard sua mikil at hon fell huarntueGía ueg bergsíns)*:

Lucanus: *Bellum civile*, IV, 83-89:

Oceanumque bibit raptosque ad nubila fluctus
pertulit et caelo defusum reddidit aequor.
iamque Pyrenaeae, quas numquam soluere Titan
eualuit, fluxere niues, fractoque madescunt
saxa gelu. tum quae solitis e fontibus exit
non habet unda uias, tam largas alueus omnis
a ripis accepit aquas. iam naufraga campo
Caesaris arma natant, impulsaque gurgite multo
castra labant; alto restagnant flumina uallo.

Rómverja saga ÞH 278:

þat sa þeir Peneus ok Effraneus. ok reðu i
moti honum yfir ana. ok uilldu veria
honum bergít. ok endiz með þui at þeir
flydu enn Julius nadi bergínu. Hann heímtí
saman lidít a bergit upp. ok lítlu síðaR vrðu
votn Sua stór af solar híta vm varít. sakir
sníónáms æ háfiollum. at aín vard sua mikil
at hon fell huarntueGía ueg bergsíns. Sua at
Iulíus matti huarngan veg fra komaz
bergínu yfir ana.

Dzień polarny

Skryba-tłumacz w przekładzie fragmentu eposu Lukana – mowy Lentulusa, który twierdzi, że senat rzymski będzie senatem z przynależną mu władzą nawet na biegunach zimna i ciepła (ponieważ to ludzie go tworzą – rzymska arystokracja, a nie miejsce – Rzym), zamienia biegun zimna (*uel Hyperboreae plastrum glaciale sub Vrsae*) na daleką północ, gdzie latem słońce świeci nocą (*Sua langt norðr komnir at nátt solín skíní æ sumrum*):

Lucanus: *Bellum civile*, V, 23-27:

nam uel Hyperboreae plastrum glaciale sub Vrsae
uel plaga qua torrens claususque uaporibus axis
nec patitur noctes nec iniquos crescere soles,

Rómverja saga ÞH 293:

ok þo at ver sém nu Sua langt norðr
komnir at nátt solín skíní æ sumrum eðr
Sua langt sudr sem lengzt ma byGía fyrir

si fortuna ferat, rerum nos summa sequetur
imperiumque comes.

solar híta þa væri þo iafnan með oss lög
ok rettindi.

4.5. Islandzki świat nadprzyrodzony: trollice i draugi w Rzymie

Rzymski świat nadprzyrodzony, do którego zrozumienia czytelnikom islandzkim potrzebna byłaby znajomość mitologii greckiej i rzymskiej, tłumacz zastępuje bytami nadprzyrodzonymi pochodzącymi z mitologii skandynawskiej i folkloru: trollami i draugami⁹.

Trollkona w Rzymie

U Lukana Rzymianie widzieli różnego rodzaju wieszcze znaki zapowiadające wojnę domową, a wśród nich boginie zemsty Erynne kroczące po mieście, potrząsające swoimi syczącymi włosami (miały węże zamiast włosów), niosące płonące gałęzie sosny. Islandzki tłumacz przekształcił je w *trollicę kroczącą ku miastu z prętem rozgrzanego żelaza w jej rękach, mającą miasto w objęciach*:

Lucanus: *Bellum civile*, I, 571–573:

quique colunt iunctos extremis moenibus agros
diffugiunt: ingens urbem cingebat Erinys
excutiens pronam flagranti uertice pinum
stridentisque comas

Rómverja saga ÞH 245:

sa fara at borginni tröll konu mikla. ok
ogurliga. ok hafði i hendi fork mikinn af
gloanda iarní. ok sua syndiz þeim sem
hon hefði borgína i fadmí Ser.

Wiedźma Erichto - trollkuenna

W przekładzie dzieła Lukana w *Rómverja sadze* tesalska wiedźma (mająca wieszczą moc), u której Sekstus Pompejusz zasięga rady dotyczącej przyszłych losów, staje się trollicą – *trollkuenna*:

Lucanus: *Bellum civile*, VI, 590–593:

'o decus Haemonidum, populis quae pandere fata
quaeque suo uentura potes deuertere cursu,
te precor ut certum liceat mihi noscere finem
quem belli fortuna paret.

Rómverja saga ÞH 319–320:

Heil þu vegr ok þrydi allra trollkuenna.
spurt hefir ek þat af þer at þu mátt morgum
lutum styra. ok forlögum manna skipta
með þínum kięnleik.

⁹ ÁRMANN JAKOBSSON: *The Troll Inside You*, s. 17-20; *Paranormal Encounters in Iceland 1150-1400*.

***Draugir* – nieumarli w Rzymie**

U Lukana Rzymianie widzieli również duchy Sulli i Mariusza jako znaki zapowiadające wojnę domową. Islandzki tłumacz opisuje ich jako *draugir* – nieumarłych, którzy chodzili nocami po mieście, ponieważ nie otrzymali odpowiedniego pochówku:

Lucanus: *Bellum civile*, I, 580–583:

e medio uisi consurgere Campo
tristia Sullani cecinere oracula manes,
tollentemque caput gelidas Anienis ad undas
agricolae fracto Marium fugere sepulchro.

Rómverja saga þH 246:

þar sa menn vm allar nætr drauga ganga. þeir
Silla ok Maríus hófdu med mestum grimmleik
deillt sín i millum. ok var þui huarígum þeirRa
ueítr grófr sem qdrum hófðingium i Roma
borg. Gengu þeir nu ok aprtr allar nætr i syn vid
menn.

***Draugir* - nieumarli w obozie rzymskim pod Farsalos**

Legioniści Cezara stacjonujący po bitwie pod Farsalos w obozie pokonanych pompejańczyków widzą w snach zabitych wrogów chodzących wokół obozu. Tłumacz dodaje, że to *draugir* – nieumarli (i nie tłumaczy przy tym fragmentów mówiących, że były to widzenia senne – więc w *Rómverja sadze* rzeczywiście widzieli oni nieumarłych):

Lucanus: *Bellum civile*, VII, 760–776:

capit in pia plebes
caespit patricio somnos, stratumque cubile
regibus infandus miles premit, inque parentum
inque toris fratrum posuerunt membra nocentes.
quos agitat uaesana quies, somnique furentes
Thessalicam miseris uersant in pectore pugnam.
inuigilat cunctis saeuum scelus, armaque tota
mente agitant, capuloque manus absente mouentur.
ingemuisse putem campos, terramque nocentem
inspirasse animas, infectumque aera totum
manibus et superam Stygia formidine noctem.
exigit a meritis tristes uictoria poenas,
sibilaque et flammis infert sopor. umbra perempti
cuius adest; sua quemque premit terroris imago:
ille senum uoltus, iuuenum uidet ille figuras,
hunc agitant totis fraterna cadauera somnis,
pectore in hoc pater est, omnes in Caesare manes.

Rómverja saga þH 339:

þeir sa ok mikinn fiolda daudra
manna ganga um herbudír alla
nattína med uapnum. ok opi ok
kalli. med allzkyns skrímslum ok
undrum. ok v hreíníndum. þeim
sem ero i heluítí.

4.6. Wikingowie w starożytnym Rzymie

W *Rómverja sadze* przeczytać można, że na Morzu Śródziemnym w czasach starożytnych było wielu wikingów. Dzięki temu w wykonanym przekładzie z łaciny na język staroislandzki można określić, jakie spektrum znaczeniowe (pole semantyczne) miał termin *vikíng* dla średniowiecznych Islandczyków (dla *milieu* tłumacza) w okresie dokonania przekładu. Był on zdecydowanie negatywny. Dla tłumacza termin *vikíng* był ekwiwalentem dla łacińskich: *piratae* – piraci, *tyrannus* – władca sprawujący rządy siłowe, nie posiadający prawomocnej legitymacji do władzy, ani sankcji; stosuje go on również do opisu człowieka, który, chociaż jest szlachetnie urodzony, to dąży do obalenia prawomocnych władz w państwie. Wikingów zestawia on również w jednej frazie ze złoczyńcami - *vikíngar ok illuirkjar*, oraz złymi ludźmi - *vændis menn*. Ten negatywny wydźwięk, charakterystyczny również dla islandzkich sag rodowych, może być motywowany kontekstem społeczno-politycznym – trwającą walką ze zjawiskiem społecznym wypraw na wiking, których zakazywali królowie Norwegii (poczynając od św. Óláfa Haraldssona) i które były zwalczane również przez Kościół katolicki w Skandynawii.

Afrykański wiking Hamilcar

Do dowódcy wojsk rzymskich w Afryce zwrócili się mieszkańcy miasta Leptis, prosząc go o obronę przed Hamilkarem, człowiekiem szlachetnego rodu (*homo nobilis*), zaangażowanym w intrygi polityczne (*factiosus*), próbującym doprowadzić do przewrotu polityczny (*novis rebus studere*), przeciwko któremu ani urzędnicy, ani prawa nie działały. Tłumacz przekłada ten fragment określając Amilkara terminem *uikíng*, a jego charakterystykę kondensując do tego, że toczył przeciwko mieszkańcom tego miasta wojnę:

Sallustius: *Iugurtha*, 77:

Sed pariter cum capta Thala legati ex oppido Lepti ad Metellum venerant orantes, uti praesidium praefectumque eo mitteret: Hamilcarem quendam, hominem nobilem factiosum, novis rebus studere, adversum quem neque imperia magistratuum neque leges valerent; ni id festinaret, in summo periculo suam salutem, illorum socios fore.

Rómverja saga ÞH 103:

ok badu hann fa ser til landuarnar nockurn hofdingia í moti uikíngi þeim er heriadi a þa. ok Amilkar het.

Vikíngar ok illuirkjar na Morzu Śródziemnym

Pompejusz walczył z piratami na Morzu Śródziemnym w rejonie wysp greckich, za których islandzkie ekwiwalenty tłumacz uznał *vikíngar ok illuirkjar*:

Rómverja saga ÞH 232:

Pompeíus Magnus fór með sinn hluta hers með skipa lidi. vt um Girklandz eyiar. ok bardiz þar með vikínga ok illuirkia.

Piratae > vikingar ok vændis menn

U Lukana Cezar przemawia do swoich żołnierzy, zamierzając poprowadzić ich na Rzym. Poduszcza ich więc przeciwko Pompejuszowi mówiąc, że osadza on piratów jako kolonistów, dając im ziemię, która należy się żołnierzom Cezara. Tłumacz przekłada piratów (*piratae*) jako wikingów i złoczyńców (*vikíngar ok vændis menn*):

Lucanus: *Bellum civile*, I, 344–346:

quae sedes erit emeritis? quae rura dabuntur
quae noster ueteranus aret, quae moenia fessis?
an melius fient piratae, Magne, coloni?
tollite iam pridem uictricia tollite signa:
uiribus utendum est quas fecimus. arma tenenti
omnia dat, qui iusta negat. nec numina derunt;
nam neque praeda meis neque regnum quaeritur armis:
detrahimus dominos urbi seruire paratae.'

Rómverja saga ÞH 241:

helldr enn vikingar ok vændis
menn sæti i husum þeira i Rom.

Tyrannus > vikíngur

W innym miejscu eposu Lukana Pompejusz oddaje się w ręce ludzi faraona Egiptu Ptolemeusza, wcześniej poleca jednak swojej żonie, by pozostała na statku i sprawdziła lojalność faraona, obserwując, co stanie się z Ptolemeuszem. Lukan używa określenia *tyrannus* – władca, król. Tłumacz przekłada je jako *vikíngur*:

Lucanus: *Bellum civile*, VIII, 579-582:

'remane, temeraria coniunx,
et tu, nate, precor, longaeque a litore casus
expectate meos et in hac ceruice tyranni
explorate fidem' dixit.

Rómverja saga ÞH 350:

Hafit skip var fíari landi. ok profit Sua huat af
mer uerdi. ok reynit Sua trulyndi víkingsíns.

4.7. Szczególna predylekcja islandzkiego tłumacza do psów

Tłumacz-skryba kilkakrotnie wtrąca do swojego tłumaczenia Salustiusza w *Rómverja sadze* passusy o psach, choć nie ma ku temu podstaw w tekstach źródłowych. Dwukrotnie porównuje szybkość (oddziałów konnych) Numidyjczyków podczas bitwy do psów:

- *Numidyjczycy byli szybcy jak psy i potrafili uciec (przed Rzymianami):*

Sallustius: *Iugurtha*, 50:

Rómverja saga ÞH 64:

Sed ubi Numidas quietos neque colli degredi animadvertit, veritus ex anni tempore et inopia aquae, ne siti conficeretur exercitus, Rutilium legatum cum expeditis cohortibus et parte equitum praemisit ad flumen, uti locum castris antecaperet, existimans hostis crebro impetu et transversis proeliis iter suum remoratorios et, quoniam armis diffident, lassitudinem et sitim militum temptaturos. Deinde ipse pro re atque loco, sicuti monte descenderat, paulatim procedere, Marius post principia habere, ipse cum sinistrae alae equitibus esse, qui in agmine principes facti erant. At Iugurtha, ubi extremum agmen Metelli primos suos praetergressum videt, praesidio quasi duum milium peditum montem occupat, qua Metellus descenderat, ne forte cedentibus adversariis receptui ac post munimento foret. Dein repente signo dato hostis invadit. Numidae alii postremos caedere, pars a sinistra ac dextra temptare, infensi adesse atque instare, omnibus locis Romanorum ordines conturbare. Quorum etiam qui firmioribus animis obvii hostibus fuerant, ludificati incerto proelio ipsi modo eminens sauciabantur, neque contra feriendi aut conserendi manum copia erat. Ante iam docti ab Iugurtha equites, ubi Romanorum turma insequi coeperat, non confertim neque in unum sese recipiebant, sed alius alio quam maxime diversi. Ita numero priores, si ab persequendo hostis detertere nequiverant, disiectos ab tergo aut lateribus circumveniebant; sin opportunior fugae collis quam campi fuerat, ea vero consueti Numidarum equi facile inter virgulta evadere, nostros asperitas et insolentia loci retinebat.

Enn Numídie varo sua
skiotir sem hundar.
flyia þeir nu vndan.

- Numidyjczycy byli tak szybcy, że żaden pies i żaden człowiek nie mógł ich dogonić:

Sallustius: *Iugurtha*, 55, 8:

Rómverja saga þH 71:

Eo tempore Iugurtha per collis sequi, tempus aut locum pugnae quaerere, qua venturum hostem audierat, pabulum et aquarum fontis, quorum penuria erat, corrumpere, modo se Metello interdum Mario ostendere, postremos in agmine temptare ac statim in collis regredi, rursus aliis, post aliis minitari, neque proelium facere neque otium pati, tantummodo hostem ab incepto retinere.

Enn þegar vid þeim var snúiz. þa flydu þeir. þuiat þeir varo sua skiotir. at enginn hundr ne madr tok þa.

Wtręty te można wytłumaczyć szczególnym upodobaniem ówczesnych Islandczyków do psów w przeciwieństwie do awersji, która pod wpływem chrześcijaństwa (powielającego sądy o psach panujące w judaizmie) panowała na kontynencie europejskim.

Negatywne postrzeganie psów w średniowiecznej Europie związane było przesadami starożytnych Żydów, uważających psy za zwierzęta nieczyste i symbole grzechów obżarstwa i rozpusty, i jako takie również za odpowiednio obraźliwe określenie na pogan, jak przeczytać można w Biblii, a także z wyrosłej na niej teologii chrześcijańskiej, która pomogła rozprzestrzenić się tym przesądom w wyniku chrystianizacji Europy¹⁰.

Zupełnie inna była ocena psów w kulturze staronordyckiej, o czym świadczą opisy psów w literaturze staroislandzkiej jako wiernych towarzyszy pracy, a nawet towarzyszy broni, prestiżowe dary, jako które je sobie wręczano.

Pies Óláfa Tryggvasona – Vígi, którego król otrzymał w darze w Irlandii od pasterza za oddanie zagrabionego podczas wyprawy wikińskiej stada krów, wyróżniał się inteligencją (miał bardziej przypominać człowieka-pasterza dzięki swojej podobnej do ludzkiej inteligencji) i walecznością, biorąc udział w bitwach (żaden wróg nie mógł mu uciec, ponieważ był taki szybki, o czym świadczy jego walka z Þórirrem zwanym *hjørtr*), a według mnicha Odda Snorrasona był nawet czwartym skarbem Norwegii, obok króla Óláfa Tryggvasona, jego królowej i długiej łodzi, który Norwegia utraciła po śmierci króla, gdy Vígi postanowił zagłodzić się na śmierć¹¹.

Pochodzący z Irlandii pies Gunnara Hámundarsona, którego otrzymał on jako prestiżowy dar od swojego szwagra Óláfa *pái* – Sámra, o którego charakterze przeczytać można w *Sadze o Njálu*, został tam antropomorficznie i zgodnie z heroicznym etosem opisany

¹⁰ I.M. RESNICK: *Good Dog/Bad Dog*, s. 70-97; J. LEMAŃSKI: *Negatywny obraz psa w Biblii*, s. 51-96; M. RUCKI: *O jakich psach mówi Jezus W Mt 7,6?*, s. 210-224.

¹¹ *Óláfs saga Tryggvasonar eftir Odd munk*, XV, XVII, XXXVIII, XLIX, LVI, LXXIX, s. 176-177, 189, 258, 285, 302-303, 355, 372 (ODDR SNORRASON: *Saga o Ólafie Tryggvasonie*); SNORRI STURLUSON: *Óláfs saga Tryggvasonar*, XXXII, LXXVIII, s. 269, 325; *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta (Flatexjarbók)*, 120, 188, 312, 318, 324, 371, 409, s. 165-166, 255, 430, 438, 450, 523, 578.

jako wielkie zwierzę, a przy tym równie dobry towarzysz broni co silny mężczyzna, posiadał bowiem ludzką inteligencję, mógł rozpoznać intencje człowieka po jego twarzy, o czym dawał znać szczekaniem na wrogów, i gotowy był raczej oddać życie za Gunnara niż go zawieść¹². Towarzyszy on potem Gunnarowi aż do swojej śmierci, którą ponosi strzegąc gospodarstwa Gunnara przed jego wrogami, tocząc z nimi swoją ostatnią walkę, w której pada zabity ciosem topora.

4.8. Pochodzenie bogów rzymskich z Tyrklandu

Istotną różnicę wprowadził tłumacz w *Rómverja sadze* w swoim przekładzie modlitwy Cezara do rzymskich bogów, którą ten odmawia nad Rubikonem, graniczną rzeką Italii, której nie wolno było przekroczyć rzymskiemu wodzowi na czele armii: u Lukana Cezar wzywa frygijskie (pochodzące z Frygii w Azji Mniejszej) penaty - duchy opiekuńcze przodków rodu julijskiego (*Phrygiique penates / gentis Iuleae*), w *Rómverja sadze* zaś bogów, którzy przybyli z Turcji, którzy zawsze podążali za ich narodem i strzegli ich:

Lucanus: *Bellum civile*, I, 196:

o magnae qui moenia prospicis urbis
Tarpeia de rupe Tonans Phrygiique penates
gentis Iuleae et rapti secreta Quirini
et residens celsa Latiaris Iuppiter Alba
Vestalesque foci summique o numinis instar
Roma, faue coeptis.

Rómverja saga ÞH 236:

ok þu goð er allt ero komín af
Tyrklandi. hafa íafnan fylgt vaRi ætt.

Wersy *Phrygiique penates / gentis Iuleae* musiały być jednak szczególnie trudne do zrozumienia dla średniowiecznego islandzkiego tłumacza, bezpośrednie znaczenie ukryte jest tu bowiem poprzez zastąpienie powszechnego określenia potocznego określeniami aluzyjnymi - Frygia (*Phrygia*), czyli kraina geograficzna, w której leżała Troja, i penaty (*penates*) - publiczne bóstwa opiekuńcze miasta Rzymu, oraz ród Julusa (*gens Iuleae*) - jako syn Askaniusza i prawnuk Eneasza praprzodek Rzymian. Mało prawdopodobne jest, by tłumacz wypracował tłumaczenie tych wersów w *Rómverja sadze* jako informację o pochodzeniu bogów rzymskich i narodu rzymskiego z Troi bez pomocy glosy wyjaśniającej te rzadkie, uczone terminy, które wymagały erudycji klasycznej.

¹² *Njáls saga*, LXX, LXXVI, s. 173, 185-186; W. SAYERS: *Gunnarr, his Irish Wolfhound Sámr*, s. 43-66.

Występuje interesująca korelacja między informacją o pochodzeniu bogów rzymskich oraz rodu Juliusza Cezara z Tyrklandu (z Turcji – czyli dla ówczesnych Islandczyków z Troi) w *Rómverja sadze* i jej *texti recepti* a teorią o trojańskim pochodzeniu pierwszych bogów – królów skandynawskich wysuniętą najwcześniej (zgodnie z zachowanymi tekstami źródłowymi) przez Arego Þorgilssona (1067 - 1148), mnicha z klasztoru w Þingeyrar, w genealogii Ynglingów, gdzie określa on protoplastę skandynawskiego rodu panującego Ynglingów - Yngvego królem Turków (*Yngvi Tyrkjakonungr*). Ogniwko łączące Arego Þorgilssona i *Rómverja sagę* to klasztor Þingeyrar, gdzie był on mnichem na przełomie XI i XII wieku i gdzie przed końcem XII najprawdopodobniej spisano po raz pierwszy *Rómverja sagę*.

Kwestia trojańskiego pochodzenia bogów i ludów nordyckich jako teorii sformułowanej przez średniowiecznych Islandczyków pod wpływem literatury łacińskiej jest analizowana w rozdziale piątym niniejszej rozprawy.

4.9. *Interpretatio norræna* rzymskiego panteonu bogów pogańskich

Być może według powyższego rozumowania i zgodnie z jego wiedzą wyniesioną z Lukana o pochodzeniu bogów rzymskich i rodu Juliusza z Troi oraz panującym na ówczesnej Islandii przekonaniem o trojańskim pochodzeniu Skandynawów została dokonana przez tłumacza transpozycja bogów rzymskich z tekstów źródłowych w bogów nordyckich w ich tłumaczeniu - *interpretatio norræna* rzymskiego panteonu.

Jowisza tłumacz utożsamia z Þorem, jak demonstrują poniższe przykłady.

Iuppiter – Þorr

Sallustius: *Iugurtha*, 107:

Rómverja saga ÞH 153:

Dein Volucem, quoniam hostilia faceret, Iovem maximum obtestatus, ut sceleris atque perfidiae Bocchi testis adesset, ex castris abire iubet.

Þess sver ek við almatt allzvalldanda Þors. at Velor skal mǫrgum þinslum vera þindr til bana.

Summe Iuppiter > hinn hæsti faðir Þorr

Lucanus: *Bellum civile*, I, 633:

Rómverja saga ÞH 247:

his ubi concepit magnorum fata malorum

... ok ecki hefir hinn hæsti faðir Þorr

exclamat 'uix fas, superi, quaecumque mouetis,
prodere me populis; nec enim tibi, summe, litau,
Iuppiter, hoc sacrum, caesique in pectora tauri
infernī uenere dei. non fanda timemus,
sed uenient maiora metu. di uisa secudent,
et fibris sit nulla fides, sed conditor artis
finxerit ista Tages.

eignaz þetta blot helldr hafa helúitis
gudín hlaupit i buk þessa griðungs.

Hammon > Iuppiter > Þorr

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 511-516:

Rómverja saga ÞH 364:

uentum erat ad templum Libycis quod gentibus unum
inculti Garamantes habent. stat sortiger illic
Iuppiter, ut memorant, sed non aut fulmina uibrans
aut similis nostro, sed tortis cornibus Hammon.
non illic Libycae posuerunt ditia gentes
templa, nec Eois splendent donaria gemmis:
quamuis Aethiopum populis Arabumque beatis
gentibus atque Indis unus sit Iuppiter Hammon,
pauper adhuc deus est, nullis uiolata per aeuum
diuitiis delubra tenens, morumque priorum
numen Romano templum defendit ab auro.

J þui hofi var Þors likneski. Þat
hafði áá hqfði Ser Sua sem fornt
Rutz horn. ok kalladu landz menn
godít Hamon.

Senator Catulus – syn boga Þora: gud son Þors

Katylinā w tłumaczeniu Salustiusza w *Rómverja sadze* nazywa Catulusa, jednego z rzymskich senatorów, synem boga Þora (*gud son Þors*), choć w tekście oryginalnym nie ma żadnego korespondującego z tym tłumaczeniem zdania:

Sallustius: *Catilina*, 35:

Rómverja saga ÞH 187:

"L. Catilina Q. Catulo. Egregia tua fides re cognita, grata mihi magnis in meis periculis, fiduciam commendationi meae tribuit. Quam ob rem defensionem in novo consilio non statui parare; satisfactionem ex nulla conscientia de culpa proponere decrevi, quam, me dius fidius, veram licet cognoscas. Iniuriis contumeliisque concitatus, quod fructu laboris industriaeque meae privatus statum dignitatis non obtinebam, publicam miserorum causam pro mea consuetudine suscepi, non quin aes alienum meis nominibus ex possessionibus solvere non possem – et alienis nominibus liberalitas Orestillae suis filiaeque copiis persolveret – sed quod non dignos homines honore honestatos videbam meque falsa suspitione alienatum esse sentiebam. Hoc nomine satis honestas pro meo casu spes reliquae dignitatis conservandae sum secutus. Plura cum scribere vellem, nuntiatum est vim mihi parari. Nunc Orestillam commendo tuaeque fidei trado; eam ab iniuria defendas per liberos tuos rogatus! Haveto!"

þo at ek geta þess æigi
dult gud son Þors.

Świątynia Þora w Rzymie

Świątynia Þora w Rzymie – jak czytamy w *Rómverja sadze* – była najślawniejszą świątynią w Rzymie i gdy Pompejusz przybywał do Rzymu, trzykrotnie wracając ze swoich wypraw wojennych, wychodzili mu naprzeciw konsulowie, senatorowie oraz lud, którzy prowadzili go na złotym rydwanie do świątyni boga Þora:

Rómverja saga ÞH 232:

ok ekiN Sua i borgína i Þors hof. þat var þa agiætazt i Roma borg.

Jest to opis rzymskiego rytuału zwanego triumfem, którego tłumacz musiał nie znać, co wynika z jego opisu. Była to procesja zwycięskiego wodza, jego wojska, urzędników i ludu do świątyni Iuppitera odprawiana, aby uczcić zwycięstwo.

Rzymski Kapitol: *Capitolia* / *Capitolium* > i þors hof i Romaborg

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 598–603:

hunc ego per Syrtes Libyaeque extrema triumphum
ducere maluerim, quam ter Capitolia curru
scandere Pompei, quam frangere colla Iugurthae.

Rómverja saga ÞH 367:

Sua s(egir) Lucanus at helldr villdu hann
odlaz þann lut er Kato feck. þa er hann for
vm CírceS. ok vm Libiam. enn vera ekinn
íj. tíma med Pompeio i gull kerru i þors
hof i Romaborg¹³.

Świątynię Phoebusa (czyli Apolla, o czym jednak tłumacz nie wie) przekłada on jako świątynię Þora:

Świątynia Phoebusa (Apolla) > til Þors hofs

Lucanus: *Bellum civile*, I, 675–681:

terruerant satis haec pauidam praesagia plebem,
sed maiora premunt. nam, qualis uertice Pindi
Edonis Ogygio decurrit plena Lyaeo,
talis et attonitam rapitur matrona per urbem
uocibus his prodens urgentem pectora Phoebum:
'quo feror, o Paeon? qua me super aethera raptam
constituis terra? uideo Pangaea niuosis
cana iugis latosque Haemi sub rupe Philippos.

Rómverja saga ÞH 247:

at þa er ein gøfug husfru skyllði
ganga til Þors hofs at biðiaz þar
fyrir eptir vanda.

¹³ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 384. Por. LUCANUS: *Bellum civile* – *Accessus*.

Rzymskiego boga Saturna tłumacz utożsamia ze skandynawskim Njörðem:

Saturnia templa > Níarðar hof

Lucanus: *Bellum civile*, III, 112-117:

tamen exit in iram,
uiribus an possint obsistere iura, per unum
Libertas experta uirum; pugnaeque Metellus,
ut uidet ingenti Saturnia templa reuelli
mole, rapit gressus et Caesaris agmina rumpens
ante fores nondum reseratae constitit aedis

Rómverja saga ÞH 265:

Eptir þat geck Iulíus til þess hofs
er þeir kallaðu Níarðar hof.

Rzymski bóg Apollo, bogini Vesta i egipska bogini Izyda nie zostają jednak zastąpieni nordyckimi odpowiednikami być może z braku odpowiadających im charakterem bogów nordyckich i braku wiedzy tłumacza o tych rzymskich i greckich bóstwach:

Bóg słońca Ápollo - solar gud

Lucanus: *Bellum civile*, I, 675-681:

'quo feror, o Paeon? qua me super aethera raptam
constituis terra? uideo Pangaea niuosis
cana iugis latosque Haemi sub rupe Philippos.
quis furor hic, o Phoebe, doce, quo tela manusque
Romanae miscent acies bellumque sine hoste est.
quo diuersa feror? primos me ducis in ortus,
qua mare Lagei mutatur gurgite Nili:

Rómverja saga ÞH 247:

Þu Ápollo. huert villtu færa mik. þat
kollum vær solar gud.

Wyrocznia bożka Apolla - Apollo Skurdgod

Lucanus: *Bellum civile*, V, 67-70:

quae cum populique ducesque
casibus incertis et caeca sorte pararent,
solus in ancipites metuit descendere Martis
Appius euentus, finemque expromere rerum
sollicitat superos multosque obducta per annos
Delphica fatidici reserat penetralia Phoebi.

Rómverja saga ÞH 294-295:

fra Appius er geck til fretta við Apollo
skurdgod. Appíus het einn hofðingi Ríkr.
honum feck mikinn otta þessi vfridr. ok geck
í fíall þat er Parnalíum heitir. þat kollum mer
miðian heíminn: J fíallínu stoð eitt hof mikít.
þar var i god þat er Ápollo het. ok þeir trudu
at alldri mundi líuga.

Westa - Vesta

Scholia in Lucanum: II, 123:

te quoque neglectum uiolatae, Scaeuola, Vestae
ante ipsum penetrare deae semperque calentis
mactare focos; paruom set fessa senectus
sanguinis effudit iugulo flammisque pepercit.

Rómverja saga ÞH 164:

ok at lyktum kastadi hann þui j alltari
gydju nokkurrar. er Vesta het¹⁴.

Izyda – Ysida

Lucanus: *Bellum civile*, X,14-25:

tum uoltu semper celante pauorem
intrepidus superum sedes et templa uetusti
numinis antiquas Macetum testantia uires
circumit, et nulla captus dulcedine rerum,
non auro cultuque deum, non moenibus urbis,
effossum tumulis cupide descendit in antrum.
illic Pellaei proles uaesana Philippi,
felix praedo, iacet, terrarum uindice fato
raptus

Rómverja saga ÞH 377:

Eptir þat geck Julíus til hofs Ysidis gydju.

Mattias Tveitane, Simonetta Battista i Ármann Jakobsson, którzy badali problem *interpretatio norræna* rzymskiego panteonu w sagach islandzkich, zidentyfikowali schematy, zgodnie z którymi dokonywano tej transpozycji bogów rzymskiego i skandynawskiego panteonu w pismach hagiograficznych, w sagach o apostołach i świętych (*postola sögur*, *heilagra manna sögur*, *Clemens saga*) i w tekstach encyklopedycznych (*Alfræði íslenzk*, *Hauksbók*): przyporządkowanymi na podstawie wiedzy o rolach, funkcjach, miejscu w hierarchii bogów i ich drzewie genealogicznym odpowiednikami Saturna byli Freyr, rzadziej Óðinn, Jowisza – Þórr, a czasem Óðinn lub Freyr, Marsa – Týr lyb Freyr, a rzadziej Óðinn, Merkurego – Óðinn, Herkulesa – Óðinn lub Þórr, Junony – Frigg, Venus – Freyja lub Frigg, Vesty – Gefjun, Minerwy – Frigg lub Freyja, Diany – Gefjun¹⁵.

¹⁴ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 172. Por. SALLUSTIUS: *Catilina*, 15.

¹⁵ M. TVEITANE: *Interpretatio Norroena*, s. 1067-1082; S. BATTISTA: *Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographic Sagas*, s. 24-34; ÁRMANN JAKOBSSON: 'Er Saturnús er kallaðr en vér köllum Frey', s. 158-64.

4.10. Islandzki system prawny w Rzymie *Rómverja sagi*

Tłumacz wprowadza do tekstu elementy średniowiecznego islandzkiego porządku prawnego, kary za przestępstwa: banicję, w tym banicję dożywotnią (*eilífa vtlegd*), oraz główszczyznę (*at giallda bætr*)¹⁶; a także islandzki obyczaj *gríð* – zagwarantowanie zachowania życia i nienaruszalności cielesnej wrogowi po kapitulacji albo na okres rozmów pokojowych.

Banicja

Człowiek Jugurty Bomilkar na jego polecenie zlecił w Rzymie morderstwo wroga Jugurty i pretendenta do tronu numidyjskiego – Massivy. Został on wydany Rzymianom przez sprawcę morderstwa, który został schwytany, i wytoczono mu proces, jednak Jugurta zdołał go wysłać w sekrecie do Numidii. W przekładzie tłumacz zmienia bieg wydarzeń: Bomilkar zostaje wygnany (*útlegð*) z Rzymu, unikając kary śmierci z powodu zawieszenia broni (*gríð*) między Rzymianami a Jugurtą:

Sallustius: *Iugurtha*, 35, 6:

Rómverja saga þH 39:

Bomilcar mature regis mandata exequitur et per homines talis negoti artifices itinera egressusque eius, postremo loca atque tempora cuncta explorat. Deinde, ubi res postulabat, insidias tendit. Igitur unus ex eo numero, qui ad caedem parati erant, paulo inconsultius Massivam aggreditur. Illum obtruncat, sed ipse deprehensus multis hortantibus et in primis Albino consule indicium profitetur. Fit reus magis ex aequo bonoque quam ex iure gentium Bomilcar, comes eius, qui Romam fide publica venerat. At Iugurtha manifestus tanti sceleris non prius omisit contra verum niti, quam animadvertit supra gratiam atque pecuniam suam invidiam facti esse. Igitur, quamquam in priore actione ex amicis quinquaginta vades dederat, regno magis quam vadibus consulens clam **in Numidiam Bomilcarem dimittit**, veritus, ne reliquos popularis metus invaderet parendi sibi, si de illo supplicium sumptum foret.

Ok fyrir þetta var Bolmiskar vtlægr af Roma Ríki enn æigi drepinn. Þúiat hann var þar í gridum með JuGur(tha) af Romueríum.

Sulla po przejęciu władzy w Rzymie wygnał z niego na dożywotnią banicję (*eilífa vtlegd*) swoich wrogów, członków stronnictwa Mariusza, jak twierdzi tłumacz w *Rómverja sadze*:

¹⁶ Problem kar banicji i główszczyzny badają m.in. Anne Irene Riisøy i Marion Poilvez. Zob.: A.I. RIISØY: *Outlawry: From Western Norway to England*, s. 101–29; M. POILVEZ: *A Wolf among Wolves*, s. 113–128; EADEM: *Discipline or Punish?*, s. 255–267.

Rómverja saga ÞH 167: Alla þa damdi Silla í eilifa vtlegd.

Po śmierci Sulli do Rzymu wrócili członkowie stronnictwa Mariusza i wtedy to ludzie, którym Sulla nadał dobra w Rzymie, zostali ich pozbawieni i wygnani lub zabici:

Rómverja saga ÞH 169:

varo þa teknar eignir af þeim monnum er Silla hafði gefit i borgínní. Enn þeir sealfir vtlægir edr drepnir.

U Salustiusza Katylina zapowiada w liście do senatu, że udaje się na dobrowolne wygnanie.

W *Rómverja sadze* zostaje na nie skazany:

Sallustius: *Catilina*, 34:

Rómverja saga ÞH 187:

Se falsis criminibus circumventum, quoniam factioni inimicorum resistere nequiverit, fortunae cedere, Massiliam in exsilium proficisci, non quo sibi tanti sceleris conscius esset, sed uti res publica quieta foret neve ex sua contentione seditio oreretur.

ok verd ek nu vndan at hallda í utlegd. þo at ek viti mik vsakadan.

W *Katylinie* Salustiusza, gdy na jaw wychodzi spisek pod przywództwem Katyliny, senat ogłasza Katylinę i Manliusza wrogami (*hostis iudicat*). W tłumaczeniu natomiast zostają oni skazani na wygnanie:

Sallustius: *Catilina*, 36:

Rómverja saga ÞH 188:

Haec ubi Romae comperta sunt, senatus Catilinam et Manlium hostis iudicat, ceterae multitudini diem statuit, ante quam sine fraude liceret ab armis discedere praeter rerum capitalium condemnatis.

Enn er þetta spurdíz dæmdu Romueriar þa bada utlæga.

W *Wojnie domowej* Lukana ludzie Cezara, którzy przybywają do niego z Rzymu, kiedy wyrusza on z armią na Rzym, mówią, że wybierają wygnanie z nim, ponieważ jego zwycięstwo uczyni ich z powrotem obywatelami. W przekładzie zostali oni skazani na banicję z miasta przez Pompejusza:

Lucanus: *Bellum civile*, I, 266–267:

Rómverja saga ÞH 237:

expulit ancipiti discordes urbe tribunos
uicto iure minax iactatis curia Gracchis.

þeir er Pompeíus hafði gort vtlaga af borgínní.

Lucanus: *Bellum civile*, I, 279:

at postquam leges bello siluere coactae
pellimur e patriis laribus patimurque uolentes
exilium: tua nos faciet uictoria ciues

Rómverja saga ÞH 238:

ok erom ver gøruir vtlægir af borginni.

W eposie Lukana Cezar przemawia do swoich żołnierzy mówiąc, że w Rzymie zbiera się przeciwko niemu armię i każe się go ścigać na morzu i na lądzie. W tłumaczeniu Cezar mówi, że został ogłoszony banitą, może więc zostać zabity na morzu i na lądzie:

Lucanus: *Bellum civile*, I, 297–313:

non secus ingenti bellorum Roma tumultu
concutitur, quam si Poenus transcenderit Alpes
Hannibal: implentur ualidae tirone cohortes,
in classem cadit omne nemus, terraue marique
iussus Caesar agi.

Rómverja saga ÞH 239:

Enn Cesar er kalladr vtlægr. ok
dræpr bædi a sio ok a landi.

U Lukana Pompejusz mówi, że zostanie wygnańcem, jeśli zostanie pokonany w wojnie przeciwko Cezarowi. W przekładzie natomiast twierdzi, że jeśli Juliusz zwycięży, wtedy on zostanie skazany na banicję:

Lucanus: *Bellum civile*, VII, 379:

Magnus, nisi uincitis, exul,
ludibrium soceri, uester pudor, ultima fata
deprecor ac turpes extremi cardinis annos,
ne discam seruire senex.

Rómverja saga ÞH 333:

enn ef Julius fær sigr. þa uerð ek utlægr.

Kompensacja – glówszczyzna (*weregild*)

Do swojego tłumaczenia *Katyliny* Salustiusza tłumacz wprowadza instytucję kompensacji - glówszczyzny (*weregild*)¹⁷. U Salustiusza Katyлина zapowiada, że nie zamierza przeprowadzić formalnej obrony wobec wytaczanych przeciwko niemu oskarżeń. W *Rómverja sadze* zapowiada zaś, że nie zamierza płacić kompensacji (*at giallda Romuerium gngar bætr*) za przestępstwa, o które jest oskarżany:

¹⁷ G. JONES: *Fjörbaugsgarðr*, s. 155-163; W.I. MILLER: *Bloodtaking and Peacemaking*; IDEM: *Eye for an Eye; Wergild, Compensation and Penance*.

Sallustius: *Catilina*, 35:

Rómverja saga ÞH 187:

"L. Catilina Q. Catulo. Egregia tua fides re cognita, grata mihi magnis in meis periculis, fiduciam commendationi meae tribuit. 2 **Quam ob rem defensionem in novo consilio non statui parare; satisfactionem ex nulla conscientia de culpa proponere decrevi, quam, me dius fidius, veram licet cognoscas.** Iniuriis contumeliisque concitatus, quod fructu laboris industriaeque meae privatus statum dignitatis non obtinebam, publicam miserorum causam pro mea consuetudine suscepi, non quin aes alienum meis nominibus ex possessionibus solvere non possem – et alienis nominibus liberalitas Orestillae suis filiaeque copiis persolveret – sed quod non dignos homines honore honestatos videbam meque falsa suspicione alienatum esse sentiebam. Hoc nomine satis honestas pro meo casu spes reliquae dignitatis conservandae sum secutus. Plura cum scribere vellem, nuntiatum est vim mihi parari. Nunc Orestillam commendo tuaeque fidei trado; eam ab iniuria defendas per liberos tuos rogatus! Haveto!"

at ek hefir þat fastráðit at giallda Romuerium þngar bætr fyrir þau kenzi er þeir bera at mer.

Pochówek Sulli poza murami miasta z powodu jego przestępstw

Sulla zostaje pochowany poza murami miasta (nie wolno było w starożytnym Rzymie nikogo grzebać w obrębie murów miasta, bez względu na ich zasługi czy popełnione przestępstwa) – opisuje to Lukan: Sulla został pochowany na Polu Marsowym i Rzymianie nie chcieli odprawić mu publicznego pogrzebu z powodu zła, które wyrządził. W przekładzie tłumacz podkreśla, że to dlatego nie pochowano go w mieście wśród innych szlachetnych ludzi, lecz poza miastem, ponieważ dokonał złych czynów:

Scholia in Lucanum:

Rómverja saga ÞH 168:

Sulla fuit sepultus in Martio campo; nam propter sua multa mala, quae intulit Romanis, noluerunt ei dare communem sepulturam.

Enn eptir hans dauda uilldu borgar menn aigi veíta honum gróft innan borgar hia odrum tignum monnum. helldr var hann iardadr vtan borgar: þar sem heitir marius heidr. ok var þat gert sakir illuirkia hans.

Pochówek banitów, przestępców i skazańców był na średniowiecznej Islandii wykonywany poza cmentarzem. Badania archeologiczne zagospodarowania przestrzeni wokół kościoła na średniowiecznej Islandii pod kątem grzebania zmarłych, potwierdzają, że banici i przestępcy byli chowani poza murem przykościelnego cmentarza (poza poświęconą ziemią). Dokonane

w przekładzie przekształcenie musiało być spowodowane tym islandzkim i norweskim obyczajem¹⁸.

***Grið* – zagwarantowanie zachowania życia i nienaruszalności cielesnej**

Tłumacz wprowadza również do tekstu staroislandzki zwyczaj rozejmu, zawieszenia broni, poddania się pod warunkiem zagwarantowania zachowania życia i nienaruszalności cielesnej (*grið*):

Sallustius: *Iugurtha*, 26:

Rómverja saga ÞH 26:

Ea postquam Cirtae audita sunt, Italici, quorum virtute moenia defensabantur, confisi deditione facta propter magnitudinem populi Romani inviolatos sese fore, Adherbali suadent, uti seque et oppidum Iugurthae tradat, tantum ab eo vitam paciscatur; de ceteris senatui curae fore.

ok vęnta Ser nu grida fyrir sakir Romueria. ef þeir gefaz upp. Þuiat Jugurtha hafði þat opt bodít þeim. þeir telia þat iafnan fyrir Aterbalem at hann skuli upp gefaz. ok skilia ser lífs grid ok líma.

Sallustius: *Iugurtha*, 62:

Rómverja saga ÞH 81:

Ita more maiorum ex consili decreto per legatos Iugurthae imperat argenti pondo ducenta milia, elephantos omnis, equorum et armorum aliquantum. Quae postquam sine mora facta sunt, iubet omnis perfugas victos adduci. Eorum magna pars, uti iussum erat, adducti; pauci, cum primum deditio coepit, ad regem Bocchum in Mauretanium abierant.

Metellus bydr öllum grid ok frid þeim er honum. æ hond vilia ganga.

4.11. *Hefnd* - krwawa zemsta rodowa

Istotną zmianą wprowadzoną przez tłumacza do tłumaczonego tekstu jest wprowadzenie do niego islandzkiego prawa do krwawej zemsty obligującego członków rodu zabitej osoby do wykonania zemsty pod grozą bycia uznanym za człowieka pozbawionego honoru (*níðingr*)¹⁹:

¹⁸ A.I. RIISØY: *Deviant Burials*, s. 49-81.

¹⁹ W.I. MILLER: *Choosing the Avenger*, s. 159-204; IDEM: *Bloodtaking and Peacemaking*.

Prawo do krwawej zemsty za zdradę

W *Rómverja sadze* Jugurta twierdzi, że ma prawo zemścić się na Adherbalu za to, że on go zdradził i urządził na niego zamach i jest to prawo panujące wśród wszystkich narodów.

Sallustius: *Iugurtha*, 22:

Ceterum, quo plura bene atque strenue fecisset, eo animum suum iniuriam minus tolerare. Adherbalem dolis vitae suae insidiatum; quod ubi comperisset, sceleri eius obviam isse. Populum Romanum neque recte neque pro bono facturum, si ab iure gentium sese prohibuerit.

Rómverja saga ÞH 23-24:

Nu þui meir sem ek hefir hafiz af mínum frama verkum. þui verra þicki mer at þola vansæmd af Aterbalem. þar sem hann vill sitía vm líf mítt. Enn Sua sem ek vard varr vid suik Aterbalem. for ek með her minn at moti honum. HyG ek Romueria æigi mvnu banna mer at hefna mín á v vínun minum. sem allar þiodir gera.

Hefnd - krwawa zemsta rodowa po zabójstwie Pompejusza Wielkiego

Podobnie w innym miejscu *Rómverja sagi* - syn Pompejusza Wielkiego, dowiedziawszy się o zabójstwie ojca, wzywa swoich żołnierzy, aby zawrócić do Egiptu, pochować ciało ojca i utopić jego gniew we krwi. W tłumaczeniu mówi, żeby zawrócić do Egiptu, żeby odpłacić wikingom za tę zdradę (zabójstwo Pompejusza):

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 146-154:

'praecipitate rates e sicco litore, nautae;
classis in aduersos erumpat remige uentos.
ite, duces, mecum (nusquam ciuilibus armis
tanta fuit merces) inhumatos condere manes,
sanguine semiuiri Magnum satiare tyranni.
non ego Pellaeas arces adytisque reiectum
corpus Alexandri pigra Mareotide mergam?
non mihi pyramidum tumulis euolsus Amasis
atque alii reges Nilo torrente natabunt?
omnia dent poenas nudo tibi, Magne, sepulchra.

Rómverja saga ÞH 357:

Snuum aprt til Egipta landz. ok giolldum vikingum þessi suik.

Moralny nakaz krwawej zemsty pod grozą utraty honoru (*níðíngur*)

Po śmierci Pompejusza żołnierze dezercerują z jego wojska, a gdy Katon (któremu po śmierci Pompejusza przypada dowództwo nad wojskami senatu) widzi to, pyta ich, czy znowu zamierzają oddać się łupiestwu na morzach jako piraci, skoro Pompejusz nie żyje. W przekładzie dodany zostaje motyw krwawej zemsty, która była nakazem moralnym na średniowiecznej Islandii: Katon mówi w *Rómverja sadze*, że jeśli wikingowie będą woleli wyprawy wikińskie, a nie pomszczą Pompejusza (*en hefna hans aigi*), to wtedy będą ludźmi pozbawionymi czci (*huerS mannz níðíngur*):

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 217-283:

fremit interea discordia uolgi,
castrorum bellique piget post funera Magni;
cum Tarcondimotus linquendi signa Catonis
sustulit. hunc rapta fugientem classe secutus
litus in extremum tali Cato uoce notauit:
'o numquam pacate Cilix, iterumne rapinas
uadis in aequareas? Magnum fortuna remouit,
iam pelago pirata redis.' tum respicit omnis
in coetu motuque uiros; quorum unus aperta
mente fugae tali conpellat uoce regentem:
'nos, Cato, da ueniam, Pompei duxit in arma,
non belli ciuilis amor, partesque fauore
fecimus. ille iacet quem paci praetulit orbis,
causaque nostra perit: patrios permitte penates
desertamque domum dulcesque reuisere natos.
nam quis erit finis si nec Pharsalia pugnae
nec Pompeius erit? perierunt tempora uitae,
mors eat in tutum; iustas sibi nostra senectus
prospiciat flammas: bellum ciuile sepulchra
uix ducibus praestare potest. non barbara uictos
regna manent, non Armenium mihi saeua minatur
aut Scythicum fortuna iugum: sub iura togati
ciuis eo. quisquis Magno uiuente secundus,
hic mihi primus erit. sacris praestabitur umbris
summus honor; dominum, quam clades cogit, habebo,
nullum, Magne, ducem: te solum in bella secutus
post te fata sequar; nec enim sperare secunda
fas mihi nec liceat. fortuna cuncta tenentur
Caesaris, Emathium sparsit uictoria ferrum;
clausa fides miseris, et toto solus in orbe est
qui uelit ac possit uictis praestare salutem.
Pompeio scelus est bellum ciuile perempto,

Rómverja saga DH 361:

Kraton het einn víkingur i herinum.
hann skildiz fyrstr frá Katone. ok for
mart líd með honum brott til skipa.
Kato gekk at honum ok mælti. Heyr
þu hinn grímmi hræ fugl. húi villtu
enn fara j víking ok leGíaz aa haf vt. ok
gera íafn mart illt sem þu gerðir adr
enn þu komt til PompeíuS. en hefna
hans aigi. þa vertu huerS mannz
níðíngur. Kraton svar(adi). Ef þu Kato
vill fara til Roma borgar. þá vilium ver
fylgja þer ok þínum merkíum. þa liop
fioldi manna til skipa ok var þat allra
vili at ganga áá vald Julíj. Kato mælti.
Sér ek. at þessi lydr hefir meíR bariz
fyrir ástar sakir með Pompeío. enn til
frelsiS Roma borg. Hugsít þat nu at þer
deyít helldr frealSir enn þíonít Iulio
með skómm. Enn ef þer gerít æigi Sua.
þa skal ydr her meirí frægdar af vnna.
þuiat fyrr skulot þer þa með mik
beriaz. ok færa Julio mítt hqfud. Man
hann þat ok morgum verdum kaupa.
Megut þer ok þat víta, er fylgt hafit
mínum merkium at ek ma æigi næR
mer taka. enn þer kaupit yðr sæmdir
meðr mínu hqfdí. Enn þat er
lítilmannligt at flyia. ok hafa ecki
vnnít.

quo fuerat uiuente fides. si publica iura,
 si semper sequeris patriam, Cato, signa petamus
 Romanus quae consul habet.' sic ille profatus
 insiluit puppi iuuenum comitante tumultu.

actum Romanis fuerat de rebus, et omnis
 indiga seruitii feruebat litore plebes:
 erupere ducis sacro de pectore uoces.
 'ergo pari uoto gessisti bella, iuuentus,
 tu quoque pro dominis, et Pompeiana fuisti
 non Romana manus? quod non in regna laboras,
 quod tibi, non ducibus, uiuis morerisque, quod orbem
 adquiris nulli, quod iam tibi uincere tutum est,
 bella fugis quaerisque iugum ceruice uacanti
 et nescis sine rege pati. nunc causa pericli
 digna uiris. potuit uestro Pompeius abuti
 sanguine: nunc patriae iugulos ensesque negatis,
 cum prope libertas? unum fortuna reliquit
 iam tribus e dominis. pudeat: plus regia Nili
 contulit in leges et Parthi militis arcus.
 ite, o degeneres, Ptolemaei munus et arma
 spernite. quis uestras ulla putet esse nocentes
 caede manus? credet faciles sibi terga dedisse,
 credet ab Emathiis primos fugisse Philippis.
 uadite securi; meruistis iudice uitam
 Caesare non armis, non obsidione subacti.
 o famuli turpes, domini post fata prioris
 itis ad heredem. cur non maiora mereri
 quam uitam ueniamque libet? rapiatur in undas
 infelix coniunx Magni prolesque Metelli,
 ducite Pompeios, Ptolemaei uincite munus.
 nostra quoque inuiso quisquis feret ora tyranno
 non parua mercede dabit: sciat ista iuuentus
 ceruicis pretio bene se mea signa secutam.
 quin agite et magna meritum cum caede parate:
 ignauum scelus est tantum fuga.'

4.12. Egzekucja Jugurty – utopienie w bagnie

W przekładzie Lukana w *Rómverja sadze* tłumacz wprowadza istotną różnicę w sposobie stracenia Jugurty. U Lukana zostaje on zrzucony z urwiska (ze Skały Tarpejskiej) jako ofiara z człowieka dla rzymskich bogów za zwycięstwo, w *Rómverja sadze* zostaje on utopiony w bagnie (*steypť i hit fulazta fen*):

Scholia in Lucanum:

Rómverja saga ÞH 160:

deuicto Iugurtha et adducto Romam et a Tarpeia rupe precipitato.

Enn at lyktum var honum steypit i hit fulazta fen. er til var. ok lauk sua hans æfi.

Przekształcenie to może być motywowane wiedzą tłumacza o praktykowaniu w Skandynawii wykonywania egzekucji poprzez utopienie w bagnie oraz składania w ten sposób ofiar z ludzi, co potwierdzają znaleziska archeologiczne tzw. ciał bagiennych (ang. *bog bodies*) z okresu od epoki żelaza do późnego średniowiecza na terytorium Szwecji i Danii, w tym tzw. *Bockstensmannen* z Danii²⁰.

4.13. Nie należy okazywać zewnętrznych oznak strachu

Kilkakrotnie w *Rómverja sadze* tłumacz wtrąca wypowiedzi głoszące, że nie należy okazywać zewnętrznych oznak strachu przed śmiercią:

Lucanus: *Bellum civile*, IV, 476–490:

Rómverja saga ÞH 285:

'libera non ultra parua quam nocte iuuentus,
consulite extremis angusto in tempore rebus.
uita brevis nulli superest qui tempus in illa
quaerendae sibi mortis habet; nec gloria leti
inferior, iuuenes, admoto occurrere fato.
omnibus incerto uenturae tempore uitae
par animi laus est et, quos speraueris, annos
perdere et extremae momentum abrumpere lucis,
accersas dum fata manu: non cogitur ullus
uelle mori. fuga nulla patet, stant undique nostris
intentu ciues iugulis:

Enn su er hugrecki mest godra drengia at
þat finniz alldri at menn hræðiz dauða
sinn.

Śmierć Mariusza – mężne znoszenie tortur

Z przekonania tłumacza-skryby o słuszności etycznego zakazu okazywania strachu i bólu mógł wynikać przekształcony przez niego opis śmierci Mariusza na mękach, który w oryginale łacińskim jest sceną bezczeszczenia jego zwłok, a w tłumaczeniu staje się sceną egzekucji.

²⁰ CH. FISCHER: *Bog bodies of Denmark and north-west Europe*, s. 237–262; A. REMBISZ-LUBIEJ: *An attempt to interpretation of the bog bodies*, s. 661–667; M. RAVN: *Burials in bogs*, s. 112–123; IDEM: *Bog bodies*, s. 83–89.

W oryginale łacińskim po zdobyciu Rzymu przez Sullę bezczeszczone (rozcłónkowane) jest ciało Mariusza (wyjęte z grobu), a w tłumaczeniu to on jest torturowany: rozcłónkowany (zostają mu odcięte jego ręce i nogi), oślepiiony (wyłupienie oczu) i męczony na inne sposoby, do czego tłumacz dodaje, że wszyscy ludzie mówili, że żaden człowiek nie znosił tortur tak dzielnie, ponieważ jego serce było takie spokojne, że nie mogli oni go oni nigdy złamać (zmiękczyć), dopóki było w nim życie:

Scholia in Lucanum, II, 186:

Rómverja saga PH 166-167:

tot poenas cepisse caput. sic mole ruinae
/ fracta sub ingenti miscentur pondere
membra, nec magis informes veniunt
ad litora trunci / qui medio perire freto.

ok vard Marius handtekinn. ok let Silla fyrst hǫGua af
honum hendr ok fætr. ok stínga vt augu hans. ok
sidan let hann marga vega pína hann til dauda. Enn
þat var allra manna mál. at engi madr hafi þolt iafn
hraustlíga allar pínslír. Þuiat a var hans hiarta stǫdugt.
Sua at þat gatu þeir alldri bleytt medan lifit var med
honum.

Motyw męzkiego znoszenia tortur często pojawia się w literaturze staroislandzkiej. W *Sadze o synach Haralda* (*Haraldssona saga*) w *Heimskringli* w podobny sposób co Mariusz w *Rómverja sadze* tortury znosi Sigurðr *slembir*, któremu podczas wykonywania kary śmierci połamano kości, zdarto z niego skórę i złamano kręgosłup drągiem, a którego dopiero na koniec powieszono i odcięto mu głowę: znosił on tortury tak dzielnie, jakby oprawcy uderzali w głaz albo w pień drzewa i miał on podczas tortur głos taki, jakby siedział w hali przy piwie, a nie znosił tortury:

Svá sagði Hallr, at hann mælti fátt ok svaraði fá, þótt menn orti orða á hann; en þat segir Hallr, at hann brást aldri við, heldr en þeir lysti á stökk eða á stein; en þat lét hann fylgja, at þat mátti vera um góðan dreng, þann er vel væri at þrek búinn, at sá mætti standast pínigar, at því at maðr héldi munni sínum eða brygði sér lítt við; en þat sagði hann, at aldri brá hann máli sínu, ok jafnléttmælt sem þá at hann væri á ölbekk inni, hvárki mælti hann hæra né lægra eða skjálfhendra en sem vandi hans var til; mælti hann alt, til þess er hann andaðist, ok söng þriðjung or psalterio; ok lézt honum þat þykkja umfram eljan ok styrk annarra manna²¹.

W *Eddzie poetyckiej* z podobnym spokojem serca co Mariusz (*Þuiat a var hans hiarta stǫdugt. Sua at þat gatu þeir alldri bleytt medan lifit var med honum*) tortury i śmierć znoszą Gjúklingowie na dworze władcy Hunów Atlego. Wyjęte podczas tortur przez ludzi Atlego z piersi dzielnego Högniego serce nie drżało, gdy leżało w misie, ani wcześniej, gdy spoczywało w piersi Högniego, a gdy wycinano mu je nożem, śmiał się zamiast krzyczeć, w przeciwieństwie do

²¹ *Haraldssona saga* (*Heimskringla*), XII, s. 319-320.

serca tchórzliwego niewolnika Hjallego, które drżało intensywnie w misie, a w jego piersi nawet dwa razy mocniej:

22. Skáru þeir hjarta Hjalla ór brjósti blóðugt ok á bjóð lögðu ok báru þat fyr Gunnar.	23. Þá kvað þat Gunnarr, gumna dróttinn: "Hér hefi ek hjarta Hjalla ins blauða, ólíkt hjarta Höгна ins frækna, er mjök bifask, er á bjóði liggr, bifðisk halfu meir, er í brjósti lá."	24. Hló þá Högni, er til hjarta skáru kvikvan kumblasmið, klökkva hann sízt hugði; blóðugt þat á bjóð lögðu ok báru fyr Gunnar.	25. Mærr kvað þat Gunnarr Geir-Niflungr: "Hér hefi ek hjarta Höгна ins frækna, ólíkt hjarta Hjalla ins blauða, er lítt bifask, er á bjóði liggr, bifðisk svági mjök, þá er í brjósti lá" ²²
---	--	---	--

Być może skryba kompilujący *Rómverja sagę* znał te historie z przekazów ustnych, sag ustnych lub wierszy eddaicznych, i to właśnie te literackie reminiscencje motywowały dokonane w *Rómverja sadze* przekształcenie.

4.14. Wymiana darów – korupcja

Być może trudno musiało być zrozumieć ówczesnym Skandynawom, kultywującym kulturę wręczania sobie wzajemnie darów dla umocnienia wzajemnych relacji, dlaczego jest to w tekstach Salustiusza i Lukana potępiane jako korupcja²³. Tłumacz dokonuje w *Rómverja sadze* następującego przekształcenia tekstu źródłowego: nie wolno wręczać sobie wielkich darów potajemnie, bo dopiero to jest niemoralne. Ilustruje to poniższy przykład:

Sallustius: *Iugurtha*, 8:

Sed postquam Numantia deleta P. Scipio dimittere auxilia et ipse reverti domum decrevit, donatum atque laudatum magnifice pro contione Iugurtham in praetorium abduxit ibique secreto monuit, ut potius publice quam privatim amicitiam populi Romani coleret neu quibus largiri insuesceret: periculose a paucis emi quod multorum esset.

Rómverja saga ÞH 7:

Elska þu vínattu Romuería opínberliga enn gef þeim æigi storar giafir leyníliga. ok úit þat fyrir vist at þat er æigi gott at kaupa at fám er margir eigu.

²² *Atlakviða*, 21-25, s. 377.

²³ *Rómverja saga* ÞH 7 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 8); *Rómverja saga* ÞH 26-27 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 27); *Rómverja saga* ÞH 40 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 36); *Rómverja saga* ÞH 79-80 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 61).

4.15. Wysokie krzesło - *hásæti*

W *Rómverja sadze* najbardziej honorowe miejsce jest najwyżej – na wysokim krześle (*i hínu hæsta sæti*), w korespondujących fragmentach *Jugurty* Salustiusza rzymskim zwyczajem najbardziej honorowe miejsce jest pośrodku (*medius ex tribus, quod apud Numidas honore ducitur*):

Sallustius: *Iugurtha*, 11:

Rómverja saga ÞH 10:

Sed Hiempsal, qui minimus ex illis erat, natura ferox et iam antea ignobilitatem Iugurthae, quia materno genere impar erat, despiciens, dextra Adherbalem assedit, ne medius ex tribus, quod apud Numidas honore ducitur, Iugurtha foret.

ok uilldi hann at Atherbalem brodir hans sæti i milli i hínu hæsta sæti.

Sallustius: *Iugurtha*, 65:

Rómverja saga ÞH 86:

Erat praeterea in exercitu nostro Numida quidam nomine Gauda, Mastanabalis filius, Masinissae nepos, quem Micipsa testamento secundum heredem scripserat, morbis confectus et ob eam causam mente paulum imminuta. Cui Metellus petenti, more regum ut sellam iuxta poneret, item postea custodiae causa turmam equitum Romanorum, utrumque negaverat: honorem, quod eorum modo foret, quos populus Romanus reges appellavisset; praesidium, quod contumeliosum in eos foret, si equites Romani satellites Numidae traderentur.

J herinum var sa madr er het Gaida. son Manastabile sonar Massímísse. Penna hafði Missepsa annan til arfs leítt. ok var sia driugum half æR. hann beiddiz at sitia i hásæti hia Metello. En hann villdi þat med qngu motí.

4.16. Ucieczka z kraju w przebraniu kupca

W kilku miejscach tekstu *Rómverja sagi* pokonani bohaterowie uciekają z kraju w przebraniu kupca. Robią to królowie Dejotar i Jugurta, choć nie ma podstaw dla takiego tłumaczenia w tekstach oryginalnych.

Ucieczka Jugurty z kraju w przebraniu kupca

Sallustius: *Iugurtha*, 76:

Rómverja saga ÞH 101:

Sed rex, nihil iam infectum Metello credens — quippe qui omnia, arma, tela, locos, tempora, denique naturam ipsam ceteris imperitantem industria vicerat — cum liberis et magna parte pecuniae ex oppido noctu profugit. Neque postea in ullo loco amplius uno die aut una nocte moratus, simulabat sese negoti gratia properare, ceterum prodicionem timebat, quam vitare posse celeritate putabat: nam talia consilia per otium et ex opportunitate capi.

ok flydi vm nattína. or borginni med allt þat fé er hann komz med. ok hafði huergi halldanda hus. utan for sem einn kaupmadr. þuiat hann trudi illa landz monnum ok ætladi Sua at fordaz óttann et engín skyldi uíta hans natt stad.

Ucieczka króla Dejotara w przebraniu kupca

Lucanus: *Bellum civile*, VIII, 239-240:

regem parere iubenti
ardua non piguit, positisque insignibus aulae
egreditur famulo raptos indutus amictus.

Rómverja saga ÞH 346:

Dulu<er>turus lagdi nídr konungligan
bunad. ok tok vpp kaupmannz bunad. ok
for þegar ferd sína.

4.17. Ojczyzna: *patria* > bracia przysięgli: *fostbrædr*

Być może z braku abstrakcyjnego pojęcia ojczyzny i państwa, większej wspólnoty społecznej, odpowiadającej łacińskiej *patria*, z którą Islandczycy mogliby się utożsamiać, islandzki tłumacz zastępuje ją wspólnotą braci przysięgłych (*fóstbræðra-lag*), zamieniając słowa Katyliny, które w jego usta wkłada Salustiusz: że *nie chciał walczyć przeciwko ojczyźnie*, na to, że *nie chciał walczyć przeciwko swoim braciom przysięgłym* (*fostbrædr*):

Sallustius: *Catilina*, 33:

Deos hominesque testamur, imperator, nos arma neque
contra patriam cepisse neque quo periculum aliis
faceremus, sed uti corpora nostra ab iniuria tuta forent,
qui miseri, egentes, violentia atque crudelitate
faeneratorum plerique patriae, sed omnes fama atque
fortunis expertes sumus.

Rómverja saga ÞH 185:

Ek sver þess bædi við god ok menn. at
ek hefir æigi vapn tekít til þess at heria
æa fostbrædr mína. helldr ollum oss til
fridar ok náða.

Możliwe również, że nie mogąc zrozumieć łacińskiego pojęcia *patria* tłumacz zinterpretował ten termin nie rzeczownikowo lecz przymiotnikowo (jako pochodną przymiotnika *patrius*, -a, -um – ojcowski, należący do ojca), jako krewnych połączonych osobą wspólnego ojca. Stąd jego wybór, aby wprowadzić do tekstu specyficznie staroskandynawską relację społeczną - *fóstbræðra-lag*.

Pompejusz – przybrany syn (*fóstri*) Sulli

Rómverja saga podaje w trzech miejscach w swoim tekście²⁴, że Pompejusz był przybranym synem (*fóstri*) Sulli bez korespondencji z tekstem źródłowym i z rzymską historią:

²⁴ *Rómverja saga* ÞH 240, 317.

Lucanus: *Bellum civile*, I, 327–332:

utque ferae tigres numquam posuere furorem,
 quas, nemore Hyrcano matrum dum lustra secuntur,
 altus caesorum pauit cruor armentorum,
 sic et Sullanum solito tibi lambere ferrum
 durat, magne, sitis. nullus semel ore receptus
 pollutas patitur sanguis mansuescere fauces.

Rómverja saga ÞH 240:

Enn ek ætla at Pompeíus hafi ok slíkan
 grád. ok þorsta til manndrápanna síðan
 hann sleikti varmt manna blóðit. af
 suerdi Silla fóstur síns. at hann skyldi þá
 vera diarfari enn adr.

W starożytnym Rzymie nie było instytucji przybranego ojcostwa lub braterstwa (*fóstr*, *fóstbræðra-lag*), a jedyną najbardziej jej podobną regulowaną przez prawo i obyczaj więzią społeczną o charakterze rodzinnym była adopcja (*adoptio*, *adoptatio*). Najbliższym terminem łacińskim odpowiadającym islandzkiemu *fóstri* byłby więc syn adopcyjny (*filius adoptivus*). Nie ma jednak ani w tekstach źródłowych *Rómverja sagi* informacji, jakoby Pompejusz był synem adopcyjnym Sulli, ani nie zgadza się to z dostępną wiedzą historyczną.

4.18. Wybory w Rzymie podczas święta *júl*

Tłumacz dodaje w *Rómverja sagde* wtór, że wybory konsulów w Rzymie odbywały się w tym czasie, kiedy przypada islandzkie święto *júl*:

Lucanus: *Bellum civile*, V, 5–27:

instabatque dies qui dat noua nomina fastis
 quique colit primus ducentem tempora Ianum.
 dum tamen emeriti remanet pars ultima iuris
 consul uterque uagos belli per munia patres
 elicit Epirum. peregrina ac sordida sedes
 Romanos cepit procures, secretaque rerum
 hospes in externis audiuit curia tectis.
 nam quis castra uocet tot strictas iure securis,
 tot fasces? docuit populos uenerabilis ordo
 non Magni partes sed Magnum in partibus esse.
 ut primum maestum tenere silentia coetum,
 Lentulus e celsa sublimis sede profatur.
 'indole si dignum Latia, si sanguine prisco
 robur inest animis, non qua tellure coacti
 quamque procul tectis captae sedeamus ab urbis
 cernite, sed uestrae faciem cognoscite turbae,
 cunctaque iussuri primum hoc decernite, patres,
 quod regnis populisque liquet, nos esse senatum.
 nam uel Hyperboreae plastrum glaciale sub Vrsae
 uel plaga qua torrens claususque uaporibus axis

Rómverja saga ÞH 292:

þa komu at hendi þeir dagar. er kiosa
 skyldi consules. ok skipta Romuería Ríki.
 i þann tíma ero nú *júl* halldín. hann
 kallar saman alla höfðingja til Radagorðar.
 þa stoð vpp sa höfðingi er Lentulus het.
 ok mællti. Ver eigum. at geyma huersu
 ver ero[m] brott flæmdir. fra vári borg ok
 huert mannval vær höfum. Mer syníz sem
 her se nú saman komí. allt hit bezta
 höfðingja líd Romuería með oss. Þeir er
 allum domum æigu at Ráða.

nec patitur noctes nec iniquos crescere soles,
si fortuna ferat, rerum nos summa sequetur
imperiumque comes.

4.19. *Leikarar ok trudar* - aktorzy i żonglerzy w armii rzymskiej

Tłumacz wtrąca do tłumaczenia *Jugurty* Salustiusza w *Rómverja sadze* ustęp o tym, że w armii rzymskiej walczącej przeciwko Jugurcie przebywali aktorzy i żonglerzy, którzy dopiero po przybyciu do armii mądrego wodza Metellusa zostali z niej wyrzuceni i zakazano im odtąd przebywania w armii jako ludziom odpowiedzialnym za demoralizację żołnierzy:

Sallustius: *Iugurtha*, 45:

Namque edicto primum adiumenta ignaviae sustulisse: ne quisquam in castris panem aut quem alium cibum coctum venderet, ne lixae exercitum insequerentur, ne miles hastatus aut gregarius in castris neve in agmine servum aut iumentum haberet; ceteris arte modum statuisset. Praeterea transversis itineribus cottidie castra movere, iuxta ac si hostes adessent vallo atque fossa munire, vigiliis crebras ponere et eas ipse cum legatis circumire; item in agmine in primis modo, modo [in] postremis, saepe in medio adesse, ne quispiam ordine egrederetur, ut cum signis frequentes incederent, miles cibum et arma portaret. Ita prohibendo a delictis magis quam vindicando exercitum brevi confirmavit.

Rómverja saga ÞH 53-54:

Leikarar ok trudar varo margir i herínun. Enn þorpara lydr sa er þar var spillti okrum manna. ok foro i þorpin. ok ræntu fé. enn bõrdu menn. ok flest gõrdu þeir þat er ferligt var. Enn Metellus var æigi v kienní at koma af herinum þessi v veníu. enn j orrosto sealfrí. Hann skipadi at enginn skyllði leikari vera í herínun. ok enginn skyllði þa selia soðinn mat eðr bakat braud. ok enginn þorpari skyllði hafa eyk ne þeonostu maN. huarki i herbudum ne fylkingum.

Wtręt ten może być wyrazem reakcji przeciw nowym i obcym kulturowo rozrywkom wypierającym w średniowiecznej Skandynawii kulturowo usankcjonowane rozrywki wywodzące się z tradycji staronordyckiej. Krytyka aktorów i żonglerów w sagach islandzkich i poezji skaldycznej przybierająca nawet formę wrogości między skaldami a żonglerami i błaznami jest motywem często się w nich pojawiającym²⁵: w *Fagrskinnie* błaznów i żonglerów obecnych na dworze Haralda *hárfagri* krytykuje Þorbjörn *hornklofi* za to, że *mogą się podobać tylko psom pozbawionym ucha i wyczyniają głupoty*²⁶; w opowieści *Mána þáttir*

²⁵ J. LINDOW: *The two Skaldic Stanzas in Gylfaginning*, s. 106-124; K.J. WANNER: *Snorri Sturluson and the "Edda"*, s. 80-87.

²⁶ *Fagrskinna*, II, s. 64.

skálds Skáld-Máni próbuje rywalizować z nimi na dworze Magnúsa Erlingssona²⁷; Einarr Skúlason ułożył zaś w 1149 roku zachowaną w *Knýtlinga sadze* satyrę przeciwko królowi Danii Sveinnowi III Eiríkssonowi Grathe, w której oskarża go, że woli flety i skrzypce (atrybuty należące do *leikarar ok trudar*) niż dobry poemat - *dróttkvætt*²⁸.

5. UMYSŁOWOŚĆ KLERYKALNA TŁUMACZA *RÓMVERJA SAGI*

W tłumaczeniu Salustiusza i Lukana w *Rómverja sadze* są błędy znaczące oraz intencjonalne przekształcenia o biblijnej proveniencji i katolickiej motywacji wskazujące, że autor-skryba był duchownym (lub świeckim, który odebrał duchowne wykształcenie – tej ewentualności nie można wykluczyć), a tym samym charakteryzowała go klerykalna umysłowość - to znaczy światopogląd ukształtowany przez chrześcijańską kulturę średniowiecznej Europy, jak definiuje ją Lars Lönnroth, na drodze edukacji obejmującej teologię katolicką i literaturę łacińską²⁹. Ten typ umysłowości występujący u pisarzy-skrybów spisujących islandzkie sagi w średniowieczu powodował przetworzenie tradycji ustnej w literaturę piśmienną, której jednak efektem ubocznym było również nadanie jej przy tym formy stylistycznej, retorycznej i narracyjnej ściągniętej z literatury łacińskiej oraz dydaktycznej perspektywy pochodzącej z ideologii chrześcijańskiej, lub elementów z nich pochodzących (w zależności od stopnia uczoności autora-skryby danej islandzkiej sagi).

O ile forma stylistyczna i retoryczna *Rómverja sagi* oczywiście została derywowana z oryginałów łacińskich w wyniku przyjętej przez tłumacza praktyki translatorskiej *orð æftir orðe*, o tyle elementy ideologii chrześcijańskiej w *Rómverja sadze* są już niewątpliwie derywatem jego klerykalnej umysłowości. Poniższe przekształcenia ilustrują ujawnianie się chrześcijańskiej orientacji ideologicznej tłumacza w *Rómverja sadze*.

Średniowieczne prawo azylu

U Salustiusza w jego *Jugurcie* po zdobyciu miasta Vaga w Afryce Rzymianie splądrowali miasto, wymordowali mieszkańców lub sprzedali ich w niewolę. Tłumacz dodaje wtręt w *Rómverja sadze*, że zabili wszystkich z wyjątkiem tych, którzy uciekli do świątyni:

²⁷ *Mána þáttir skálds* (*Sverris saga*, LXXXV, s. 129-132).

²⁸ *Knýtlinga saga*, CVIII, s. 275.

²⁹ J. D. COTTS: *The Formation of a Clerical Mind*, s. 96-130; L. LÖNNROTH: *The Clerical Mind*, s. 104-164.

Sallustius: *Iugurtha*, 69:

Vagenses ubi animum advertere ad se versum exercitum pergere, primo, uti erat res, Metellum esse rati portas clausere; deinde ubi neque agros vastari et eos, qui primi aderant, Numidas equites vident, rursum Iugurtham arbitrati cum magno gaudio obvii procedunt. Equites peditesque repente signo dato alii vulgum effusum oppido caedere, alii ad portas festinare, pars turris capere: ira atque praedae spes amplius quam lassitudo posse. Ita Vagenses biduum modo ex perfidia laetati; civitas magna et opulens cuncta poenae aut praedae fuit. Turpilius, quem praefectum oppidi unum ex omnibus profugisse supra ostendimus, iussus a Metello causam dicere, postquam sese parum expurgat, condemnatus verberatusque capite poenas solvit; nam is civis ex Latio erat.

Rómverja saga ÞH 92:

Drepa nu alla. vtan þa er flydu í heilog hof vndan.

Tłumacz mógł dokonać tego wtrętu pod wpływem znajomości średniowiecznego prawa azylu, które przyznawało ludziom nietykalność na terenie świątyń katolickich. Obowiązywało ono również na Islandii po chrystianizacji i było bronione przez duchowieństwo jako należny Kościołowi przywilej prawny wynikający z prawa kanonicznego³⁰.

Przekształcenie biblijne: Przepowiednia sybillińska – Rzymianie z żydowskiego rodu Eleazara: Cynna, Sulla i Lentulus, mają przejąć władzę w Rzymie

Tłumacz przekształca przekaz Salustiusza o przepowiedni wieszczki Sybilli, nadając mu biblijne znaczenie: u Salustiusza czytamy bowiem, że Sybilla przepowiedziała, że władzę w Rzymie przejmie po kolei trzech ludzi z rodu Korneliuszy (*tribus Corneliis*), Cynna, Sulla i Lentulus, jak uważali Rzymianie, w *Rómverja sadze* pochodzą oni zaś z hebrajskiego rodu Eleazara (*ætt Eleazár*):

Sallustius: *Catilina*, 47:

Ex libris Sibyllinis regnum Romae tribus Corneliis portendi; Cinnam atque Sullam antea, se tertium esse, cui fatum foret urbis potiri; praeterea ab incenso Capitolio illum esse vigesimum annum, quem saepe ex prodigiis haruspices respondissent bello civili cruentum fore.

Rómverja saga ÞH 201:

ok sogðu fra spadomí Sibille híNar uisu. at af ætt Eleazár. mundu vera þeir íj. menn er qdlaz mundu Romueria Riki. ok var einn Cirínía. aNar Silla. Enn hinn þridi sagðiz þu vera sialfr.

³⁰ E. WALGENBACH: *Church Sanctuary in the Contemporary Sagas*, s. 103–117; SVERRIR JAKOBSSON: *The Peace of God in Iceland in the 12th and 13th centuries*, s. 205–213; *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400–1500*.

Ród Eleazara i sam Eleazar pojawia się w Biblii wielokrotnie³¹ w księgach dostępnych średniowiecznym Islandczykom zarówno w oryginale łacińskim jak i w ich staroislandzkich tłumaczeniach w *Stjórn*³², *Gyðinga sadze*³³ i *Postola sögur*. Wśród biblijnych Eleazarów byli: syn Arona i arcykapłan Izraela; wojownik króla Dawida; kapłan dbający o święte naczynia ze Świątyni Jerozolimskiej po niewoli babilońskiej; jeden z Machabeuszów, który poległ zabijając słonia bojowego w bitwie; a także uczony w piśmie i męczennik zabity przez króla Antiocha IV Epifanesa za odmówienie jedzenia wieprzowiny.

Biblijny passus, który mógł stać się źródłem wtrącenia do *Rómverja sagi* informacji o rodzie Eleazara w Rzymie to opowieść o przymierzu Królestwa Judy z Rzymianami (*I Księga Machabejska* 8:17) – Jazon, syn Eleazara (*iasón son Eleazare*), zostaje wysłany do Rzymu, żeby zawrzeć przyjaźń i przymierze między królestwem Judy i Rzymem. Passus ten zachował się w *Gyðinga sadze*:

ok sendi til þeirra ij. hofðingia. Epulemíum. sun Johannes emíum son johannis. ok iasón son Eleazare hins iij. brodur síns. er þa var andadr. ok iij. vetr hafði verit yfir kenni madr. Þessa menn sendi hann til Romaborgar. at setia frid ok vínattu með þa. til þess at þeir tæki af þeim vfrid girkia. er þeir mattu alldri nadír fá fyrir þeim. foro þeir nu til Roma borgar. ok baru framm eyrindi sín ok bref er sua mælltu. Senatu gens iudeorum. frid ok fulltíng ok trv. Ef nockur v fridr fellr a ydr. þa skulot þer uist uíta. at ver mvnum ydr efla. ok ydr vapn senda. ok vistir með alþunum skipum. Ok ef a oss fellr v fridr. þa samir ydr slikt hit sama til vár at gera. þessi ord varo skrifut a eírtabolum með gullstófum. ok settu Romueriar þær upp i kapítolío til synar ollum. Nu senda Romaní aptr á moti sín bref með sgmum sendi monnum. til fridar. ok fullar uínattu. huer er sua mælltu. Wel verdi gyðingum. ok Romuerium a sio. ok á landi. Sverd ok fiandmenn þeirra se friari þeim. nu ok iafnan. Nu er Romuería edr þeirra uíni stendr v fridr. þa se þeim i fylgiu ok fulltíngi gyðinga lydr með ollum goduilia. Nu ef gyðingar hita fyrr i v frid. skulo Romueriar. eptir þui sem stundr lér til. vera i allri. at fylgiu ok dugnadi með þa. með vistum. vapnum ok skipum. ok fylgi þa Romueriar þeirra radum. vm all til tæki ok athafnir. ok se þetta vndir hygíu laust. ok væla ialla staði. ok þui likt af taka. ok vid at legia. sem huarum syníz. þa skal þetta vera nu fast ok fullgert³⁴.

³¹ *Exodus* 6:23-25; *Leviticus* 10:6; *Numeri* 3:2-4; 4:16; 17:2-4; 19:3-4; 20:25-28; 25:7-11; 26:1-3; 26:60-63; 27:2; 27:19-22; 31:6; 31:12-13; 31:21; 31:26-31; 31:41; 31:51-54; 32:2; 32:28; 34:16; *Deuteronomium* 10:6; *Iosue* 14:1; 17:4; 19:51; 21:1; 22:13; 22:31-32; 24:33; *Iudicum* 20:28; *I Samuhel* 7:1; *II Samuhel* 23:8; *I Paralipomenon* 5:29-30; 6:35; 9:20; 11:12; 23:21-22; 24:1-6; 24:28; *Ezras* 7:5; 8:33; 10:25; *Nehemiae* 12:42; *I Macchabeorum* 2:5; 6:43; 8:17; *II Macchabeorum* 6:18-24; *Ecclesiasticus* 45:23; 50:27; *Hieremias* 29:3; *Secundum Mattheum* 1:15.

³² *Stjórn*, 83, 113, 128, 130, 135-139, 167-169, 266, s. 266, 316, 330, 332, 338-342, 375-376, 509.

³³ *Gyðinga saga*, II, III, VIII, IX, XXXIII, s. 9, 14, 48, 61, 171.

³⁴ *Ibidem*, IX, s. 61-63. Por. *I Macchabeorum* 8:17.

Haruspices > spamenn (prorocy)

Tłumacz wtrąca do *Rómverja sagi* w opisie wybuchu wojny domowej, że prorocy zapowiadali, że cuda będą się objawiały wśród mieszkańców miasta:

Sallustius: *Catilina*, 47:

Rómverja saga ÞH 201:

Ex libris Sibyllinis regnum Romae tribus Corneliis portendi; Cinnam atque Sullam antea, se tertium esse, cui fatum foret urbis potiri; praeterea ab incenso Capitolio illum esse vigesimum annum, quem saepe ex prodigiis haruspices respondissent bello civili cruentum fore.

ok sogðu fra spadomí Sibille hínar uisu. at af ætt Eleazár. mundu vera þeir íj. menn er qðláz mundu Romueria Ríki. ok var einn Círínía. aNar Silla. Enn hinn þridi sagðiz þu vera sialfr<.> sagdir þu ok uerít hafa xx. *vetr sidan Capitolium braN i Roma. ok spamenn sogdu at verda mundi undr ok odæmí med borgar monnum.

Diabelski kot wyskakuje z ciała ofiarnego byka

W opisie ofiary z byka, której dokonuje rzymski kapłan Arruns, aby wywróżyć, czy to Pompejusz czy Cezar wygra w wojnie domowej, tłumacz popełnia w *Rómverja sadze* błąd znaczący (zła łacina tłumacza umożliwiła tu ujawnienie się jego chrześcijańskiego przesądu), przekładając ten fragment następująco: z rozciętego ciała zabitego ofiarnego byka wyskoczył wielki i czarny jak węgiel kot (*mikill. ok kolsuartr kattr*), podczas gdy u Lukana z ciała byka wypływa zamiast krwi trucizna, lepka, dziwna i straszna - *sed uolnere laxo / diffusum rutilo dirum pro sanguine uirus*):

Lucanus: *Bellum civile*, I, 614–615:

Rómverja saga ÞH 246:

iam fundere Bacchum
coeperat obliquoque molas inducere cultro,
impatiensque diu non grati uictima sacri,
cornua succincti premerent cum torua ministri,
deposito uictum praebebat poplite collum.
nec cruor emicuit solitus, sed uolnere laxo
diffusum rutilo dirum pro sanguine uirus.

ok er griðungrinn var høgguinn. þa liop mikill. ok kolsuartr kattr or bukínum.

Ten błąd znaczący mógł zostać popełniony przez skrybę z powodu średniowiecznych wyobrażeń o kotach, które były znienawidzone w ówczesnej chrześcijańskiej Europie jako symbole podejrzanych zachowań religijnych i społecznych. Reprezentowane były one w ówczesnych wyobrażeniach jako zdeprawowane zwierzęta związane z heretykami i poganami, kultem demonów i diabła, a nieraz same miały być rzekomymi idolami (jako

wcielenia szatana) czczonymi przez heretyków (Waldensów, Katarów, Templariuszy), ponieważ to sam diabeł potrafił się zamienić w czarnego kota zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami. Wyobrażenia te prowadziły w średniowieczu do organizowania okresowych czystek przeciwko kotom, w które zaangażowany był sam Watykan, m.in. papież Grzegorz IX, który wydał ok. 1232-1234 roku bullę *Vox in Rama* nawołującą do walki z herezją Lucyferian, w której jedną z metod walki miała być eksterminacja kotów jako wcieleń szatana³⁵.

W kontekście średniowiecznych przesądów dotyczących kotów tłumacz-skryba mógł wtrącić ustęp o czarnym kocie sugerując się informacją u Lukana kilka wersów niżej w jego poemacie, że najwyższy ojciec Þorr (*hinn hæsti faðir Þorr*) nie przyjął ofiary z byka i to bogowie piekła - *heluítis gudín*, których tłumacz musiał zinterpretować jako diabły, wstąpili w ofiarnego byka:

Lucanus: *Bellum civile*, I, 633:

his ubi concepit magnorum fata malorum
exclamat 'uix fas, superi, quaecumque mouetis,
prodere me populis; nec enim tibi, summe, litui,
Iuppiter, hoc sacrum, caesique in pectora tauri
infernī uenere dei. non fanda timemus,
sed uenient maiora metu. di uisa secudent,
et fibris sit nulla fides, sed conditor artis
finxerit ista Tages.

Rómverja saga ÞH 247:

... ok ecki hefir hinn hæsti faðir Þorr
eignaz þetta blot helldr hafa heluítis
gudín hlaupit i buk þessa griðungs.

W rdzennej kulturze staronordyckiej nie było tego typu uprzedzeń dotyczących kotów. Było nawet przeciwnie - w mitologii skandynawskiej powóz bogini Freyi zaprzężony jest w koty jako jej święte zwierzęta symbolizujące płodność i seksualność. Ten zabobon dotyczący (czarnych) kotów musiał więc na średniowieczną Islandię przynieść chrześcijaństwo.

Juliusz Cezar każe swoim żołnierzom ścinać drzewa w świętym gaju pogańskich bogów

U Lukana Cezar oblegający Marsylię każe swoim żołnierzom wyciąć drzewa w świętym gaju tamtejszych bogów i widząc ich strach mówi, że to on będzie winny tego świętokradztwa i weźmie karę na siebie (*iam nequis uestrum dubitet subuertere siluam / credite me fecisse nefas*). W tłumaczeniu nie ma mowy o tym, aby ścinanie świętych gajów było świętokradztwem i nacisk

³⁵ I. METZLER: *Heretical Cats: Animal Symbolism in Religious Discourse*, s. 16-32; K. WALKER-MEIKLE: *Medieval Cats*; EADEM: *Medieval pets*; D.W. ENGELS: *Classical cats*, s. 138-173, 183-188; S.A. MITCHELL: *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*.

położony jest na to, że po wycięciu świętego gaju mieszkańcy miasta dziwili się, że bogowie nie pomścili tych zniewag (*Huí manu gudín æigi hefna sinna meíngerða*). W ten sposób wycięcie świętego gaju pokazuje fałszywość bogów pogańskich udowodnioną przez ich bezsilność:

Lucanus: *Bellum civile*, III, 432–448:

inplicitas magno Caesar torpore cohortes
ut uidit, primus raptam librare bipennem
ausus et aeriam ferro proscindere quercum
effatur merso uiolata in robora ferro
'iam nequis uestrum dubitet subuertere siluam
credite me fecisse nefas'. tum paruit omnis
imperiiis non sublato securi pauore
turba, sed expensa superiorum et Caesaris ira.
procumbunt orni, nodosa inpellitur ilex,
siluaque Dodones et fluctibus aptior alnus
et non plebeios luctus testata cupressus
tum primum posuere comas et fronde carentes
admisere diem, propulsaque robore denso
sustinuit se silua cadens. gemuere uidentes
Gallorum populi, muris sed clausa iuuentus
exultat; quis enim laesos inpune putaret
esse deos?

Rómverja saga ÞH 272:

þar var ok blót skogr einn er borgar
menn höfðu mikinn atrunad æ. ok
treystiz líð Júlíj þui æigi at höGua hann.
þa liop Iulíus fram at skóginum ok hio íj.
hondum lund einn sterkan Sua at oxín
söck at hamrí æll ok mællti. Hræðiz þer
æigi at höGua þenna skóg. Ek man bera
abyrgd fyrir. þa hiöGu þeir upp allan
skoginn með hrędzlu. ok vgðu þo meir
reiði CesariS enn gudanna. var nu vpp
höGuinn allr sa skogr. Með þetta urðu
borgar menn vgláðir. ok mælltu Sua.
Huí manu gudín æigi hefna sinna
meíngerða. eda huí man Sua Ræk
hamíngian vandra manna. at þeir megv
öngum styra nema vesöllum monnum
eínum.

Woda święcona uzdrawia szaleństwo wieszczki boga Apollona w Delfach

Rzymianin Appiusz udał się do świątyni Apollona na górze Parnas w Delfach, gdzie chciał zasięgnąć rady boga. Bóg przemówił ustami wieszczki, która popadła w wieszcze szaleństwo. Tłumacz dodaje, że pozostawała ona w stanie szaleństwa, dopóki nie skropiono jej świętą wodą (*uígdu vatní*), czym tłumacz zastąpił tekst oryginału łacińskiego, głoszący że bóg Paean (Apollo) wlał w jej wnętrzności stygijską rzekę Letę (*inmisit Stygiam Paean in uiscera Lethen*) i dopiero wtedy odebrane zostały jej sekrety bogów:

Lucanus: *Bellum civile*, V, 208–224 :

tum pectore uatis
inpactae cessere fores, expulsaque templis
prosiluit; perstat rabies, nec cuncta locutae
quem non emisit, superest deus. illa feroces
torquet adhuc oculos totoque uagantia caelo
lumina, nunc uoltu pauido, nunc torua minaci;
stat numquam facies; rubor igneus inficit ora

Rómverja saga ÞH 295:

Enn mærin fannz uítlaus aðr uígdu vatní
var stöckt yfir hana.

liuentisque genas; nec, qui solet esse timenti,
 terribilis sed pallor inest; nec fessa quiescunt
 corda, sed, ut tumidus Boreae post flamina pontus
 rauca gemit, sic muta leuant suspiria uatem.
 dumque a luce sacra, qua uidit fata, refertur
 ad uolgare iubar mediae uenere tenebrae.
inmisit Stygiam Paean in uiscera Lethen,
quae raperet secreta deum. tum pectore uerum
fugit et ad Phoebi tripodas rediere futura,
uixque relecta cadit.

Chciwość prowadzi do choroby umysłu

Do opisu przekupności Rzymian tłumacz dodaje wtręt, że chciwość prowadzi do choroby umysłu:

Sallustius: *Iugurtha*, 29:

Rómverja saga ÞH 28:

Sed ubi Iugurtha per legatos pecunia temptare bellique, Ok af mikilleika fiarins syktiz
 quod administrabat, asperitatem ostendere coepit, Calpurneus i huginum.
 animus aeger avaritia facile conversus est.

Kary piekielne

Tłumacz dodaje również, że Katylinę po śmierci spotkały męki piekielne:

Lucanus: *Bellum civile*, VI, 793:

Rómverja saga ÞH 323:

abruptis Catilina minax fractisque catenis
 exultat Mariique truces nudique Cethegi

Enn i oðrum stad sa ek glada í píníngum
 hina grimmu ok hina uandu höfðíngia.
 Lucíum Katelínium. ok Maríum Ecegíum
 ok adra vándra höfðíngia

Nieśmiertelność duszy – zniszczalność ciała

Po bitwie pod Farsalos, w której Cezar odnosi decydujące zwycięstwo nad siłami senatu, nie chce on pochować ciał swoich poległych wrogów i każe zostawić je na polu bitwy, aby zerowały na nich zwierzęta³⁶. Tłumacz wprowadza do przekładanego tekstu wtręt ujawniający jego chrześcijańskie wyobrażenia o życiu po śmierci, nieśmiertelności duszy mimo

³⁶ LUCANUS: *Bellum civile*, VII, 797-824. Por. *Rómverja saga* ÞH 340.

zniszczalności ciała. Dodaje on, że ciało każdego człowieka znika w ziemi, a dusza otrzymuje karę lub nagrodę według zasług lub win – zgodnie ze złymi czynami, których człowiek dokonał, dlatego nie jest ważne, czy ciało rozszarpią zwierzęta lub ptaki, czy zostanie zniszczone w morzu albo w jeziorze:

Lucanus: *Bellum civile*, VII, 818–824:

libera fortunae mors est; capit omnia tellus
quae genuit; caelo tegitur qui non habet urnam.
tu, cui dant poenas inhumato funere gentes,
quid fugis hanc cladem? quid olentis deseris agros?
has trahe, Caesar, aquas, hoc, si potes, utere caelo.
sed tibi tabentes populi Pharsalica rura
eripiunt camposque tenent uictore fugato.

Rómverja saga ÞH 340:

Ecki Ríki hefir hamíngia manna
eptir daudann. Likamí huers mannz
huerfr í iorðina. enn qndín hefir
slikt sem hon hefir fyrir ser gert. ok
þui er ecki vndir huart helldr rífa
dyr eðr fuglar sundr likamínna.
ę(dr) ferst i seo edr uatní.

Cesarz Oktawian August jako prorok

Tłumacz dokonuje syntezy historii Rzymian z chrześcijaństwem w zakończeniu *Rómverja sagi*. W *Rómverja sadze* cesarz August sam zapowiada przyjście Chrystusa, znów nie na podstawie tekstu źródłowego lecz w wyniku inwencji twórczej samego tłumacza: Jezusa, który będzie jeszcze większym królem, i którego królestwo nie będzie miało końca.

Dodaje on do narracji Salustiusza i Lukana opowieść, być może zaczerpniętą z *Historii przeciwko poganom* Orozjusza³⁷, że podczas głodu w Cesarstwie Rzymskim dokonał się cud – źródło oliwy wytrysnęło ze skały, a Rzymianie przypisywali ten cud łasce cesarza, choć powinni byli oni raczej myśleć, że wynikło to z łaski boga, ponieważ w tym czasie narodził się na ziemi Jezus Chrystus. Następnie tłumacz opisuje znak, jaki widział cesarz August ze swoją świtą: słońce świeciło jaśniej niż zwykle i było otoczone purpurowym okręgiem – ten znak zaś świta cesarza chciała przypisać jego chwale i splendorowi. Cesarz jednak odpowiedział im, że gdyby taki znak pojawił się na ziemi, to mógłby oznaczać jego władzę, ponieważ jest władcą ziemskim, lecz pojawił się on na niebie, musi więc oznaczać wielkiego króla niebios, który schodzi teraz na ziemię, a jak promienie słońca oświetlają świat, tak on rozświecila nadzieje tych, którzy go kochają, a purpurowy okrąg musi oznaczać śmierć, którą poniesie z powodu ludzi. Ponieważ purpurowy okrąg nie ma końca, jego królestwo też nie będzie miało końca:

³⁷ M.C. SLOAN: *Augustus, the Harbinger of Peace*, s. 103-121. Zob. również o średniowiecznej legendzie cesarza Augusta jako proroka zapowiadającego przyjście panowanie Chrystusa: K. BOEYE & N.B. PANDEY: *Augustus as Visionary*, s. 152-177.

Rómverja saga ÞH 389-390:

ok vírdu Romueriar Sua at þat væri af miskunn keisaranS. Enn betr skildu menn *vírda at þat væri af Guds miskunn. þeiri er vard a hans dögum. þí at Iesus Christus var þa borínn i þenna heím. þat var einn dag. er Augustus Reid med lidi sínu. þa sá hann solína miklu biartari ok agiðligri. enn hon hafði fyrr uerít. Enn vm vtan sá hann purpurligan hring med dyrdligri fegrd. Hans menn sǫgdu at þat var af dyrd hans ok agiði. er monnum bar slikt fyrir augu. Vist þætti mer þat likindi s(egir) hann. ef slik stormerki bírtiz. þa ętla ek at nalgaz muní higat í heímínn. sá hín mikli konungr af híminRíkí. er allum lutum man vera agietari. ok miskunnsamari. ok Sua sem solar geislar birta allan heimínn. Sua man hann ok bírta ván þeira allra er hann elska. ok sá hín purpurligri Ríngur man merkia þann dauda er hann tekr sakir mannanna. ok Sua sem engín er endir a þeim fargra Ríng vm solína. Sua manok vera endalaust hans Ríki. Augustus hefir verít mestr stiornar maðr allra Romuería höfðingia i fornum sið. ok hann setti frid um allan heimínn. þann er huarki hefir slikr uerít adr né sidan. ok af hans nafni hefir huerr sem einn Romvería keisari kalladr verít Augustus. enda er þat hit æzta tígna nafn allz heímsíns.

Trzy tysiące ... i 962 lata lub 5099 zim od stworzenia świata do panowania Augusta i narodzin Chrystusa

Tłumacz zamyka *Rómverja sagę* (ok lykr þar nu Romueria sǫgum) informacją, że w drugim roku czwartej dekady rządów cesarza Oktawiana Augusta, Pan narodził się w ziemi Jeruzalem w Betlejem jako syn świętej dziewicy Marii, królowej nieba i ziemi, a był nim Jezus Chrystus, stwórca wszystkich rzeczy, i jest to rachubą lat dokonana przez mądrych ludzi, że od początku świata upłynęło 3 tysiące ... i 962 lata:

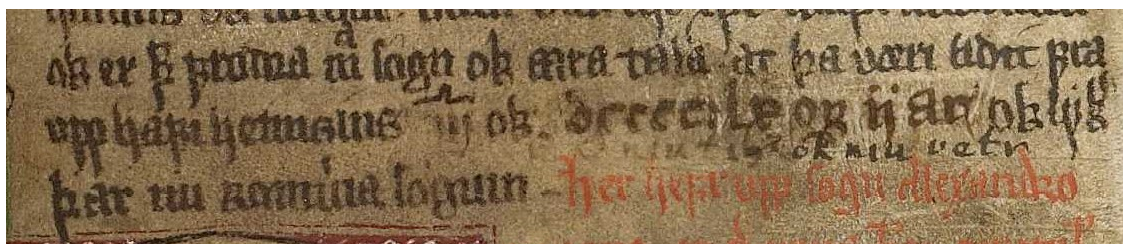
Rómverja saga ÞH 390:

Augustus var allz keisari ví. vetr edr víj. híns setta tigar. Hann andadiz j borg þeiri er Accella heitir. Hon stendr i þi heradi er Kampanía heitir. A odru ari híns fiorda tigar hans Ríkis. var borinn a Iorsala landi i Bethleem. af iungfru sancte Marie. drottínghu himíns ok iarðar. drottinn var Iesus Christus. skapari allra luta. ok er þat frodra mann sǫgn ok ara tala. at þa væri lidit fra vpphafi heímsíns iij ok ... ok lykr þar nu Romueria sǫgum.

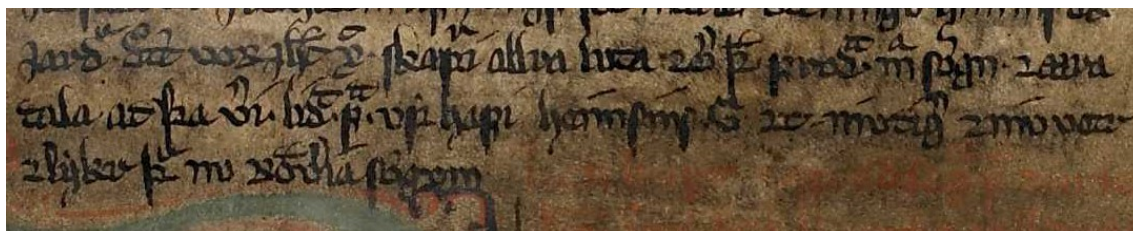
W manuskrypcie *ÁM 226 fol. (folio 129 recto)* do liczby trzech tysięcy lat od stworzenia świata dopisane inną ręką zostały brakujące 962 lata: *dcccc:lx ij ar.* W manuskrypcie *ÁM 225 fol. (folio 88 verso)* skryba kopiujący rękopis *ÁM 226 fol.* poprawił liczbę lat na 5 tysięcy i dziewięćdziesiąt dziewięć zim: *v ar níutigir ok níu vetr.* Spośród średniowiecznych obliczeń liczby lat od stworzenia świata przez Boga liczba 3952 lat od stworzenia świata do narodzin Chrystusa została obliczona przez Bedę Czcigodnego na przełomie VII i VIII wieku i

zapisana w jego dziele *De Temporibus*. Skryba *ÁM 226 fol.* musiał więc brać pod uwagę obliczenia Bedy Czcigodnego, lecz pomylił się co do dokładnej wartości (3952 zamiast 3962). Liczba 5099, znów błędnie podana przez skrybę w manuskrypcie *ÁM 225 fol.*, musiała pochodzić z obliczeń Euzebiusza z Cezarei (IV w.) podanych w jego *Kronice (Chronicon)*, znanej w Europie zachodniej dzięki tłumaczeniu Hieronima ze Strydonu (*Temporum liber*), w których liczba lat od stworzenia świata do narodzin Chrystusa w obliczeniach wyniosła 5199³⁸. Poprawka wprowadzona w *ÁM 225 fol.* mogła wynikać z faktu, że obliczenia Bedy Czcigodnego były uważane za heretyckie wobec oficjalnej datacji, jako którą Kościół katolicki przyjął obliczenia Euzebiusza i Hieronima. Ta chronologiczna kontrowersja musiała zatem być przedmiotem sporów również na średniowiecznej Islandii wśród *milieu* islandzkiego tłumacza Salustiusza i Lukana oraz skrybów rękopisów *Rómverja sagi*, co obok innych idiosynkrazji przekładu charakteryzuje to *milieu* jako środowisko duchownych, ponieważ to ono zajmowało się wówczas komputystyką, żeby ustalić porządek roku liturgicznego, i dysponowało odpowiednimi źródłami służącymi do rachuby lat, żeby czynić takie obliczenia, między innymi tablicami paschalnymi.

Ryc. 2. Datacja narodzin Jezusa Chrystusa w latach od stworzenia świata (na 3962 r.) w manuskrypcie *ÁM 226 fol.*, folio 129 recto. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).



Ryc. 3. Datacja narodzin Jezusa Chrystusa w latach od stworzenia świata (na 5099 r.) w manuskrypcie *ÁM 225 fol.*, folio 88 verso. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).



³⁸ C.P.E. NOTHAFT: *Dating the Passion*, s. 69-102.

Biblijna maksyma wtrącona do mowy Cezara u Lukana

Do mowy, którą Cezar kieruje do zbuntowanych żołnierzy zmęczonych kampaniami wojennymi w Gallii, Brytanii i Hiszpanii, którzy nie chcieli walczyć w kolejnych kampaniach, zwłaszcza w wojnie domowej, tłumacz wtrąca pseudo-biblijną maksymę: *Sua er spæð at margir skulo þiona enn fáir þigia* - jest powiedziane, że wielu będzie służyć, lecz niewielu otrzyma nagrodę, choć nie ma ku temu podstaw w tekście źródłowym:

Lucanus: *Bellum civile*, V, 326–343:

inuenient haec arma manus, uobisque repulsis
tot reddet Fortuna uiros quot tela uocabunt.
anne fugam Magni tanta cum classe secuntur
Hesperiae gentes, nobis uictoria turbam
non dabit, impulsu tantum quae praemia belli
auferat et uestri rapta mercede laboris
lauriferos nullo comitetur uolnere currus?
uos despecta senes exhaustaque sanguine turba
cernetis nostros iam plebs Romana triumphos.
Caesaris an cursus uestrae sentire putatis
damnum posse fugae? ueluti, si cuncta minentur
flumina quos miscent pelago subducere fontes,
non magis ablatis umquam descenderit aequor,
quam nunc crescit, aquis. an uos momenta putatis
ulla dedisse mihi? numquam sic cura deorum
se premet, ut uestrae morti uestraeque saluti
fata uacent: procerum motus haec cuncta secuntur;
humanum paucis uiuit genus.

Rómverja saga ÞH 298:

þer Riddarar minir vílít nu með mik
skiliaz. þa skulo ok allir fara þeir sem
uilia. ok þo vapnlausir. ek uil vapnín
hafa. enn þer farít sem þer vilít. ek mvn
annaz um mín forlög. þau sǫmu vápn
mvnu mer fá iafn marga víní ok goða
drengi. eða ætlít þer ueslir menn at
yduaR flotti muní nǫckut um skipta
minni giǫfu. Sua mvn ydr fara. sem
anum er þær heítaz með sioinn. at þær
muní æigi lengr falla i hann. eðr ætlít
þer at yduart fulltíngi muní nǫckut
minn sigr tálma. Alldri mvnu guðín sik
Sua litils uírda at þau lati yduarn flotta
uínna mer v sigr. Sua er spæð at margir
skulo þiona enn fáir þigia.

Porównać można tę maksymę z biblijnymi passusami o nagrodach za służbę Bogu³⁹, zwłaszcza z przesłaniem przepowiedni o robotnikach w winnicy z Ewangelii wg. św. Mateusza (*Secundum Mattheum* 20:8-16) oraz przypowieści o talentach (*Secundum Mattheum* 25:14-30).

³⁹ *Deuteronomium* 4:29, 5:33; *Psalmi* 33:12; *Proverbia* 3:3-4; 11:18, 12:24; 22:4; 18:16; *Hieremias* 17:9-10; *Amos* 5:14; *Secundum Mattheum* 6:2, 6:3-4; 6:6, 6:16; 6:17-18; 7:7, 19:30, 25:21; *Secundum Lucam* 6:33, 6:38; *Secundum Johannem* 15:5, 15:7; *Ad Colossenses* 3:23-24; *Ad Romanos* 2:6, 6:23; *Ad Corinthios I* 2:9, 9:25, 15:58; *Ad Galatas* 1:10, 6:9; *Iacobi I* 1:12, 4:10; *Ad Philippenses* 3:14; *Ad Hebraeos* 11:6, 11:11; *I Petri* 5:6; *II Petri* 1:4; *Ad Corinthios II* 4:17, 6:10; *II Johannis* 1:8; *Ad Timotheum II* 4:7-8; *Apocalypsis* 3:11, 3:21, 22:12.

Erudycja tłumacza

W kilku passusach tłumacz ujawnia swoją erudycję poprzez intertekstualne odsyłacze do innych tekstów łacińskich.

Możliwą znajomość poematu *Alexandreis* ujawnia on poprzez wtrącenie do tekstu wypowiedzi porównującej Pompejusza Wielkiego do Aleksandra Wielkiego (bez podstaw ku temu w tekście źródłowym) z formą jego imienia wziętą z oryginału łacińskiego tego poematu (*Alexandrum Magnum* w przypadku bierniku), nie z *Alexanders sagi*:

Lucanus, *Bellum civile*, V, 40–49:

uos, quorum finem non est sensura potestas,
consulite in medium, patres, Magnumque iubete
esse ducem.' laeto nomen clamore senatus
excipit et Magno fatum patriaeque suumque
inposui

Rómverja saga ÞH 293:

Nu ero þeir dagar komnir. er þr eigut með
ydr tign at skipta. syníz mer þat Ræd. at
taka til hofðingia yfir oss Pompeíum. ok
þott hann se nu gamlaðr. þa er þo engin
undir solínni hans íafníngr. sidan er
Alexandrum Magnum leið.

Na samym początku *Rómverja sagi* (znów bez podstaw ku temu w tekście źródłowym) tłumacz odwołuje się również do późnoantycznego pisarza Makrobiusza przywołując sławny sen Scypiona, mając z pewnością na myśli sen Scypiona o życiu po śmierci, które czeka ludzi, którzy dobrze służyli państwu, opisany przez rzymskiego polityka i mówcę Cicerona w jego dziele *De republica*, do którego Makrobiusz napisał komentarze, rozważając zagadnienie duszy i jej nieśmiertelności w duchu filozofii neoplatonizmu:

Rómverja saga ÞH 4:

Meðr þessum Massímissa var þa staddr Pupius Cipo. er hann dreymdi draum þann sem
sidaR er skrifadr i Macrobio. ok mikil spek var i.

Tłumacz zdradza również braki w wiedzy o Lukanie, o którym musiało mu brakować informacji biograficznych, mógł ich bowiem nie obejmować wstęp do Lukana - *accessus ad Lucanum*, którym tłumacz prawdopodobnie dysponował. Dodał on bowiem wtręt o zamachu na Juliusza Cezara głoszący, że *gdyby Lukan dożył do tego wydarzenia, powiedziałby, że Pompejusz został pomszczony*:

Rómverja saga ÞH 385:

Enn ef Lukanus hefði lifat þenna at burd. þa mundi hann hefnt kalla Pompeíus.

Tłumaczowi wydaje się, że Lukan był współczesnym Cezara i tylko dlatego nie opisał w swoim eposie jego śmierci, ponieważ nie dożył do czasów zamachu na Cezara.

5.1. Katon – figura szlachetnego poganina

U Salustiusza i Lukana Katon Młodszy opisywany jest jako ideał człowieka i obywatela. Problemem, który musiał być rozwiązany przez tłumacza, było jednak to, że Katon żył w czasach przed Chrystusem i poza Izraelem, nie był więc nawet Żydem, lecz poganinem. Jeśli miał być prezentowany czytelnikowi *Rómverja sagi* jako ideał człowieka, należało dokonać istotnych przekształceń – posłużyła temu używana w średniowiecznej Europie m.in. wobec starożytnych filozofów i na ówczesnej Islandii wobec przedchrześcijańskich przodków Islandczyków figura szlachetnego poganina, człowieka moralnego i wierzącego w jednego boga mimo braku możliwości zdobycia wiedzy o chrześcijaństwie⁴⁰. Katon charakteryzowany jest w *Rómverja sadze* przez tłumacza jako szlachetny poganin na kilka sposobów: poprzez opis jego obyczajów, krytykę pogaństwa, którą przeprowadza w jednej z przemów, wiarę w jednego Boga – jako szlachetny poganin dostrzega on bowiem w przyrodzie istnienie jednego boga. Szczególny nacisk położony jest na jego obyczaje, które przypominają życie świętego lub mnicha: nie obcinał on włosów ani brody, umartwiał się, okazywał umiarkowanie i prawosć, nie współżył z żoną, chciał oddać swoje życie za wolność ludu, nie chciał być dobry tylko dla siebie, lecz dla całego świata, głód i pragnienie uważał za triumf nad rozpustą, znosił trudy, brak snu i znój:

Lucanus: *Bellum civile*, II, 373–391:

Ile nec horrificam sancto dimouit ab ore
caesariem duroque admisit gaudia uoltu
(ut primum tolli feralia uiderat arma,
intonsos rigidam in frontem descendere canos
passus erat maestamque genis incremere barbam:
uni quippe uacat studiis odiisque carenti
humanum lugere genus), nec foedera prisci
sunt temptata tori: iusto quoque robur amoris
restitit. hi mores, haec duri inmoti Catonis
secta fuit, seruare modum finemque tenere
naturamque sequi patriaeque inpendere uitam
nec sibi sed toti genitum se credere mundo.
huic epulae uicisse famem, magnique penates

Rómverja saga ÞH 253:

Kato skar alldri harr sitt ne skapadi skeG.
sidan þetta míssætti hófz. ok engín madr sa
hann gladan. þuiat hann harmaði anaud
folksins ok ugiptu er yfir geck. Hann giętti
iafnan hófs ok rettlætís í ollum stöðum. ok
engín skiptí áttí hann með konu sina æ
þessum tíma. hann uilldi ok gefa lif sitt til
frelsis allri alpyðu. ok æigi at eíns uilldi hann
ser eínun goðr vera. helldr allum héiminum.
Sua uírði hann sem hungr ok þorsti væri sígr
fra allri munud. Hann hafdi vás. ok uókur. ok
mikit erfiði. hann kom ok alldri or
hárlæðum. ok var æ buinn til farnar fyrir

⁴⁰ L. LÖNNROTH: *The Noble Heathen*, s. 1–29.

summouisse hiemem tecto, pretiosaque uestis
hirtam membra super Romani more Quiritis
induxisse togam, Venerisque hic us usus,
progenies: urbi pater est urbique maritus,
iustitiae cultor, rigidi seruator honesti,
in commune bonus; nullosque Catonis in actus
subrepsit partemque tulit sibi nata uoluptas.

sakir frelsis ok laga. hann var sannliga fadir
bonda. Höfðingi höfðingia. fagnaðr Rettlætis
<.> umbot laganna. ok alldri matti mannloft
finna i lifi Katonís.

W tekście islandzkim ujawnia się również brak konceptu państwa i ojczyzny oraz ludzkości jako wspólnot, z którymi można byłoby się utożsamiać. Zamienione zostają one na lud, gospodarzy ziemskich i wodzów, wspólnoty znane i bliskie średniowiecznym Islandczykom.

U Lukana Katon nosi żałobę po ludzkości (*humanum lugere genus*). W *Rómverja sadze* opłakuje ciężki los ludu i jego nieszczęścia: *hann harmaði anað folksins ok ugiptu er yfir geck*. U Lukana chce on oddać życie za ojczyznę – państwo (*patriaue inpendere uitam*), w przekładzie w *Rómverja sadze* zaś za wolność całego ludu: *gefa lif sitt til frelsis allri alþýðu*. Miasto-państwo (*urbs*), którego ojcem zwano w poemacie Lukana Katona (*urbi pater est urbique maritus*), tłumacz zamienia na gospodarzy ziemskich: *hann var sannliga fadir bonda*.

Co ciekawe, ocenzurowany zostaje również swego rodzaju pacyfizm Katona, który był przeciwnikiem wojen, w konsekwencji czego w *Rómverja sadze* Katon zostaje wojownikiem. Jego toga (*pretiosaque uestis / hirtam membra super Romani more Quiritis / induxisse togam* = dostatecznie ozdobną szatą, aby okryć członki swojego ciała, była dla niego zgrzebna toga, rzymskie ubranie czasów pokoju) zostaje zamieniona na zbroję (*hann kom ok alldri or harklæðum. ok var æ buinn til farnar fyrir sakir frelsis ok laga* = nigdy nie ściągał z siebie zbroi i był zawsze gotów na poświęcenie się dla wolności i praw).

Wtręt tłumacza wprowadza istotne przekształcenie wpisujące się w zamianę Katona w figurę szlachetnego poganina: mimo zmiany wiary (*ok huersu sem trúin. edr. heímrinn skipaz*) Katon wciąż będzie uosobieniem honoru i człowiekiem godnym pochwały (*þa mvin æ þickia sæmd at nafni Katonís. ok hans lof man vera sungit vm allan heíminn*). U Lukana przeczytać można, że po odzyskaniu wolności Katon będzie czczony przez Rzymian, że będzie się składało przysięgi na jego imię i zostanie uczyniony bogiem (*ecce parens uerus patriae, dignissimus aris, / Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit / et quem, si steteris umquam ceruice soluta, / nunc, olim, factura deum es*). Jako niewątpliwe bluźnierstwa te fragmenty zostały jednak ocenzurowane i przetłumaczone zgodnie z chrześcijańską doktryną:

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 598–603:

hunc ego per Syrtes Libyaeque extrema triumphum
ducere maluerim, quam ter Capitolia curru
scandere Pompei, quam frangere colla Iugurthae.
ecce parens uerus patriae, dignissimus aris,
Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit
et quem, si steteris umquam ceruice soluta,
nunc, olim, factura deum es.

Rómverja saga ÞH 367:

Sua s(egir) Lucanus at helldr villdu hann
odlazz þann lut er Kato feck. þa er hann for
vm Círces. ok vm Libiam. enn vera ekinn
íj. tíma med Pompeio i gull kerru i þors
hof i Romaborg. ok huersu sem truín. edr.
heímrinn skipaz. þa mvn æ þickia sæmd at
nafní Katonís. ok hans lof man vera
sungít vm allan heíminn.

Mowa Katona o wojnie domowej: jakie stawia ona dylematy moralne?

Tłumacz dokonuje istotnych przekształceń w mowie Katona, którą kieruje on u Lukana do swojego przyjaciela i ucznia Brutusa, rozważając dylematy moralne, które stawia obywatelowi państwa wojna domowa, i tłumacz dokonuje tych przekształceń w *Rómverja sadze* zgodnie z logiką chrześcijaństwa. W *Rómverja sadze* wojna domowa miała wybuchnąć, ponieważ bóg szczęścia gniewał się na Rzymian z powodu złych czynów złych ludzi i złych wyroków (wojna to zatem kara za grzechy zbiorowości – jak w przypadku biblijnego Izraela: *Er enn þat audsynt at hamingíu gudit er reidt oss fyrir sakir illgerda vandra manna. ok rangra doma*). Wobec tego Katon jest skłonny dokonać aktu męczeństwa i złożyć z siebie ofiarę celem odkupienia grzechów wszystkich: *yfir bæta allra verk ok illgerdir*, jeśli bóg nieba i piekieł chce jego głowy, jeśli jego krew i rany mogą być zapłatą za czyny i złe uczynki wszystkich:

Lucanus: *Bellum civile*, II, 286–323:

at illi
arcano sacras reddit Cato pectore uoces.
'summum, Brute, nefas ciuilia bella fatemur,
sed quo fata trahunt uirtus segura sequetur.
crimen erit superis et me fecisse nocentem.
sidera quis mundumque uelit spectare cadentem
expers ipse metus? quis, cum ruat arduus aether,
terra labet mixto coeuntis pondere mundi,
complossas tenuisse manus? gentesne furorem
Hesperium ignotae Romanaque bella sequentur
diductique fretis alio sub sidere reges,
otia solus agam? procul hunc arcete furorem,
o superi, motura Dahas ut clade Getasque
seculo me Roma cadat. ceu morte parentem
natorum orbatum longum producere funus

Rómverja saga ÞH 250–251:

þa segir Lukanus sua at Kato hugsaði
lengi med sínu hínu helgazta briosti. ok
eptir þat mællti hann. Jati ek þuí Brutus.
at þat er mikill vaði. at borgar menn varir
frændr ok vínir drepiz niðr. en þo er þeim
bezt at fylgia er manndomriN er næstr.
verdi eptir auðnu. Er enn þat audsynt at
hamingíu gudit er reidt oss fyrir sakir
illgerda vandra manna. ok rangra doma.
Enn ef sua uel verðr at himna gudit edr
heluítis guðit uilldi þat at mítt hofud
mætti leysa allra manna sar. þa munda ek
þi feginn verða. ok framm ganga í milli
fylkinga. ok taka feginn med allra manna
vapnum or huaRueGiu liði. ok gora at

ad tumulos iubet ipse dolor, iuuat ignibus atris
 inseruisse manus constructoque aggere busti
 ipsum atras tenuisse faces, non ante reuellar
 exanimem quam te conplectar, Roma; tuumque
 nomen, Libertas, et inanem persequar umbram.
 sic eat: inmites Romana piacula diui
 plena ferant, nullo fraudemus sanguine bellum.
 o utinam caelique deis Erebique liceret
 hoc caput in cunctas damnatum exponere poenas!
 deuotum hostiles Decium pressere cateruae:
 me geminae figant acies, me barbara telis
 Rheni turba petat, cunctis ego peruius hastis
 excipiam medius totius uolnera belli.
 hic redimat sanguis populos, hac caede luatur
 quidquid Romani meruerunt pendere mores.
 ad iuga cur faciles populi, cur saeua uolentes
 regna pati pereunt? me solum inuadite ferro,
 me frustra leges et inania iura tuentem.
 hic dabit hic pacem iugulus finemque malorum
 gentibus Hesperii: post me regnare uolenti
 non opus est bello. quin publica signa ducemque
 Pompeium sequimur? nec, si fortuna fauebit,
 hunc quoque totius sibi ius promittere mundi
 non bene conpertum est: ideo me milite uincat
 ne sibi se uicisse putet.'

Krytyka pogaństwa

Istotne przekształcenia wprowadzone w przekładzie tekstów oryginalnych dotyczą krytyki pogaństwa, której Katon dokonuje w świątyni afrykańskiego boga Hammona, w której znajdowała się wyrocznia (bożek przepowiadał przyszłość).

W *Rómverja sadze* afrykański bóg Hammon (utożsamiany przez Lukana z Juppiterem) staje się nordyckim bogiem Þorem:

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 511-516:

uentum erat ad templum Libycis quod gentibus unum
 inculti Garamantes habent. stat sortiger illic
 Iuppiter, ut memorant, sed non aut fulmina uibrans
 aut similis nostro, sed tortis cornibus Hammon.
 non illic Libycae posuerunt ditia gentes
 templa, nec Eois splendent donaria gemmis:
 quamuis Aethiopum populis Arabumque beatis
 gentibus atque Indis unus sit Iuppiter Hammon,

dæmum hins goda Decij. ok mætti Sua
 mítt blod ok mín sár ok minn daudi frelsa
 allra manna vsiðu. ok yfir bæta allra verk
 ok illgerdir. Vndr er hui allt folk vill
 sialfkrafa tapaz. sækít mik med hqrdum
 vapnum. þuiat ek uil veria lqgín ok halda
 frelsínu. ok mætti minn háls hqggua til
 þess at fridr yrði. ok þa er ek em dauðr.
 kann vera at sa hafi Ríki er vill orrosto
 laust. Nu munum vqr ganga vndir þau
 merki sem her ero vpp tekín. i borginní.
 ok fylgia Pompeio. þuiat þat er enn ægi
 uítat at hann muni ser eigna allan
 heímínn. þoat hann verdi meíri. Ok til
 þess mvn ek ægi uera i hans hird. at hann
 þickiz éinn sigr vega. þott þess verdi
 audit.

Rómverja saga PH 364:

J þui hofi var ÞorS líkneski. Pat hafði áá
 hqfði Ser Sua sem fornt Rutz horn. ok
 kalladu landz menn goðit Hamon.

pauper adhuc deus est, nullis uiolata per aeuum
diuitiis delubra tenens, morumque priorum
numen Romano templum defendit ab auro.

Katon wzgardził bożkiem i przepowiedniami w tekście oryginalnym, przeprowadzając ich krytykę z pozycji moralnych i filozoficznych. Tłumacz dokonuje jednak istotnych przekształceń zgodnych z chrześcijańską ideologią. Katon staje się w *Rómverja sadze* jak biblijny prorok: w Katona wstąpił Bóg i przemówił napełniony jego mocą: *Kato var fullr af Gudi. ok hann mællti af hans krapti þa er hann sagdi Sua*. Katon mówi, że (w domyśle: biblijni) prorocy przepowiedzieli już wszystko, co wolno nam wiedzieć: *Sagt hafa spá mennirnir fyrir adr allt þat sem leyft er at vita*. Katon głosi również, że siedziba boga nie jest w świątyniach tylko we wszelkim stworzeniu, na niebie i w morzu: o co więcej możemy więc Boga pytać niż o to, co już widzimy lub co nam się jawi (*Guðs sati er oll skepna. himinn. ok iðrd ok síor. huat skulum mer þa leíta framaR vid Gud. en þat er þu Ser. edr þer syníz*):

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 566–586:

'quid quaeri, Labiene, iubes? an liber in armis
occubuisse uelim potius quam regna uidere?
an sit uita nihil sed longa an differat aetas?
an noceat uis nulla bono fortunaque perdat
opposita uirtute minas, laudandaque uelle
sit satis et numquam successu crescat honestum?
scimus, et hoc nobis non altius inseret Hammon.
haeremus cuncti superis, temploque tacente
nil facimus non sponte dei; nec uocibus ullis
numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
quidquid scire licet. sterilesne elegit harenas
ut caneret paucis, mersitque hoc puluere uerum,
estque dei sedes nisi terra et pontus et aer
et caelum et uirtus? superos quid quaerimus ultra?
Iuppiter est quodcumque uidet, quodcumque moueris.
sortilegis egeant dubii semperque futuris
casibus ancipites: me non oracula certum
sed mors certa facit. pauido fortique cadendum est:
hoc satis est dixisse Iouem.' sic ille profatus
seruataque fide templi discedit ab aris
non exploratum populis Hammona relinquens.

Rómverja saga ÞH 365–366:

Nu segir Lukanus at Kato var fullr af Gudi. ok hann mællti af hans krapti þa er hann sagdi Sua. Huers villtu leíta Albínus. huat skulum vēr spyrja huersu lengi ver skulum lifa e(dr) falla fyrir vapnum edr verda sott daudír. Ecki vęntir ek at Hamon kunni slikt at segia gréinilega. ok þoat ver hafím ęngar frettir or hofum. þa þarf gud domrinn huginn engis at fretta. Sagt hafa spá mennirnir fyrir adr allt þat sem leyft er at vita. Ecki hefir Gud þessa sanda latít her til þess vera at mæla vid menn þott her komí. edr fela her nockut sanníndi sín. i þessu skrímsli. Guðs sati er oll skepna. himinn. ok iðrd ok síor. huat skulum mer þa leíta framaR vid Gud. en þat er þu Ser. edr þer syníz. þuiat þeir þurfa til lut falla at ganga sem efanligir ero i Ser. enn ek þarf þess ægi. þuiat ek veít at ek skal deyia. ok Sua allir. bædi styrkir ok stad lausir. Lát nu sem Hamon hafi þessi ord talat fyrir þer edr Þórr. Kato sneri nu brott fra hofinu. ok geck ægi til frettar med Hamonem.

5.1.1. Pomiot / abiekt: wyparcie treści gorszących w przekładzie

W sytuacji występowania znaczących różnic między moralnością średniowiecznych chrześcijan i starożytnych Rzymian, zwłaszcza w kwestiach etyki seksualnej i prokreacyjnej, zwraca uwagę wyparcie pewnych treści w przekładzie, pominięcia, przekształcenia, wybory spośród możliwych lekcji, wybory z różnych możliwych interpretacji, które usuwają inne możliwe lekcje i interpretacje, ale również elementy dodane: komentarze, interpretacje i wtręty tłumacza je zacierające; a więc to, w jaki sposób tłumacz przekształca antyczne teksty historiograficzne, tworząc własną kompilację uaktualnioną, dostosowaną do moralności jego współczesnych, jakie treści przyjmuje bez zmian, jakie przekształca, a jakie zostają odrzucone i wyparte jako treści gorszące tłumacza, przed którymi należy ochronić potencjalnych czytelników – abiekty. Według teorii Julii Kristevej⁴¹ abiekt / pomiot to treści gorszące i przejmujące obrzydzeniem, to, co obrzydliwe, nieczyste, wstrętne, związane z materialnością ciała i jego niekontrolowaną fizjologią, płciowością, seksualnością.

W badaniach nad sagami islandzkimi zachodzenie abiektałności, wyparcia abiektów, w przekładach tekstów z języka łacińskiego oraz starofrancuskiego wykryli i opisali David Ashurst – w odniesieniu do homoseksualności (starożytny topos śmierci homoseksualnych kochanków-wojowników – *liebestod* przekształcony zostaje w wyniku wyparcia homoseksualności jako abiektu w hipermaskulinistyczny motyw śmierci towarzyszy broni na polu bitwy)⁴², a także Aleksandra Jochymek – w tłumaczeniu kwestii ubóstwa, w którym zmieniono jego wartościowanie z franciszkańskiej w duchu pochwały jako szczególnej relacji z bogiem chrześcijańskim, czyli optyki tekstu źródłowego, na jego pełne wstrętu odrzucenie w jego przekładzie i pozostawienie biednych na społecznym marginesie, gdzie zepchnąć ich nakazywała kultura rdzenna⁴³.

W *Rómverja sadze* abiektywność pojawia się w kontekście starożytnej rzymskiej etyki reprodukcyjnej i seksualnej, której nieakceptowana odmiennność względem poglądów na tę kwestię średniowiecznych islandzkich chrześcijan ujawnia się w potraktowaniu w przekładzie relacji małżeńskich Katona Młodszego z jego żoną.

⁴¹ J. KRISTEVA: *Potęga obrzydzenia*.

⁴² D. ASHURST: *The transformation of homosexual Liebestod*, s. 67-96.

⁴³ A. JOCHYMEK: *Social Margins in Karlamagnús saga*, s. 229-238.

Uxor > friðla: żona - konkubina Katona Młodszego

U Lukana historia żony Katona Marcji jest następująca: po urodzeniu Katonowi trójki dzieci zostaje ona oddana przez Katona Hortensjuszowi, jego przyjacielowi, jako żona, a przede wszystkim płodna kobieta (dosłownie bowiem została oddana na inne gospodarstwo domowe, aby je zaludnić swoją płodnością i połączyć dwa rody, Katona i Hortensjusza, matczyną krwią: *alios fecunda penates / inpletura datur geminas et sanguine matris permixtura domos*), żeby dać mu dzieci i umożliwić przedłużenie rodu, a po śmierci Hortensjusza Katon znowu wziął ją za żonę⁴⁴. Mogło być trudno zrozumieć Islandczykom ten dziwny rzymski zwyczaj dzielenia się płodnymi kobietami (nawet żonami), aby podtrzymać istnienie rodu. W przekładzie trzeba było więc rozwiązać problem dysonansu poznawczego. W tekstach źródłowych bowiem Katon jest określany jako człowiek moralny, jednocześnie obok jego chwalebnych nawet dla chrześcijan i Islandczyków uczynków – krytyki bożków, gotowości do poświęcenia życia za wolność i ojczyznę, opisywane są jego czyny – postępowanie wobec żony (dzielenie się płodną żoną z przyjaciółmi), które były moralnie nie do zaakceptowania dla chrześcijan i Islandczyków, i które postrzegać musieli z przejmującą wstrętem abjekcją jako rozwód, cudzołóstwo, a może nawet stręczycielstwo.

Tłumacz dokonuje więc istotnego przekształcenia: Marcia w przekładzie to nie żona (jak powinien być przetłumaczony łaciński termin *uxor*) lecz *frilla / friðla* – nałożnica / konkubina / kochanka Katona, która za jego radą wyszła za mąż dwa razy za innych mężczyzn (w ten sposób polepszył się jej status społeczny za sprawą rady Katona), po których śmierci Marcia zwróciła się do Katona, żeby ją poślubił i żeby mogła dożyć do śmierci jako jego żona, na co Katon się zgodził:

Lucanus: *Bellum civile*, II, 326–372:

interea Phoebo gelidas pellente tenebras
pulsatae sonuere fores, quas sancta relicto
Hortensi maerens inrupit Marcia busto.
quondam uirgo toris melioris iuncta mariti,
mox, ubi conubii pretium mercesque soluta est
tertia iam suboles, alios fecunda penates
inpletura datur geminas et sanguine matris
permixtura domos; sed, postquam condidit urna
supremos cineres, miserando concita uoltu,

Rómverja saga ÞH 251:

Eín uirðulig kona het Marcia. hon
hafdi uerit frilla Katonís. Enn hann
gípti hana íj. Sinnum. Bændr hennar
ænduduz baðir. Hon kom þa til
Katonem. ok mællti gratandi. Medan
ek var a lettazta alldri fylgda ek þinum
Radum. ok giptumz ek íj. monnum. en
nv ero þeir baðir dauðir. Er nu ok æigi
nauðsynligt at fa mín sakir elli. enn þo

⁴⁴ J. BRADFORD CHURCHILL: *The Lucky Cato, and His Wife*, s. 98-107; L. LEEVES: *From fecunda to cineres*, s. 1-12.

effusas laniata comas contusaque pectus
 uerberibus crebris cineresque ingesta sepulchri,
 non aliter placitura uiro, sic maesta profatur:
 'dum sanguis inerat, dum uis materna, peregi
 iussa, Cato, et geminos excepi feta maritos:
 uisceribus lassis partuque exhausta reuertor
 iam nulli tradenda uiro. da foedera prisci
 inlibata tori, da tantum nomen inane
 conubii; liceat tumulo scripsisse "Catonis
 Marcia", nec dubium longo quaeratur in aeuo
 mutarim primas expulsa an tradita taedas.
 non me laetorum sociam rebusque secundis
 accipis: in curas uenio partemque laborum.
 da mihi castra sequi: cur tuta in pace relinquer
 et sit ciuili propior Cornelia bello?'

hae flexere uirum uoces, et, tempora quamquam
 sint aliena toris iam fato in bella uocante,
 foedera sola tamen uanaque carentia pompa
 iura placent sacrisque deos admittere testes.
 festa coronato non pendent limine sarta,
 infulaque in geminos discurrit candida postes,
 legitimaque faces, gradibusque adclinis eburnis
 stat torus et picto uestes discriminat auro,
 turritaque premens frontem matrona corona
 translata uitat contingere limina planta;
 non timidum nuptae leuiter tectura pudorem
 lutea demissos uelantur flammea uoltus,
 balteus aut fluxos gemmis astrinxit amictus,
 colla monile decens umerisque haerentia primis
 suppara nudatos cingunt angusta lacertos.
 sicut erat, maestis seruat lugubria cultus
 quoque modo natos hoc est amplexa maritum.
 obsita funerea celatur purpura lana,
 non soliti lusere sales, nec more Sabino
 exceptis tristis conuicia festa maritus.
 pignora nulla domus, nulli coiere propinqui:
 iunguntur taciti contentique auspice Bruto.

biðr ek at þu gorir þat yfir bragð aa. at
 þu fáir mín ok mætti þat Rettliga
 skrifaz aa leiði mínu. Her huilír Marcia
 kona Katonís. Lítt mvn at þui leitat er
 langt liðr hedan. hue lengi ockrar
 samfarar hafa verit. villda ek þiona þer
 Kato í herbuðum. Kato lyddi orðum
 hennar. ok kalladi til sín Brutum ok
 feck Marcie eptir lögum. ok þo med
 ongu skrauti eðr met orðum.

Friðla / frilla – to termin, który w swoim staroislandzkim spektrum znaczeniowym może sięgnąć od *kochanki* i *konkubiny* do określeń, które w języku polskim należałoby oddać wyrazami niecenzuralnymi określającymi promiskuityzm i prostytutkę praktykowane przez kobiety.

Zgodnie z wyznawanymi przez średniowiecznych Islandczyków zasadami moralnymi i prawem nie wolno było traktować żony, jak zrobił to Katon, lecz już wobec niewolnej kobiety - konkubiny takie postępowanie nie było niemoralne lub bezprawne⁴⁵.

Szczególne wyczulenie tłumacza na punkcie etyki seksualnej i reprodukcyjnej może potwierdzać jego decyzja o ocenzurowaniu passusu o zwyczaju wielożeństwa panującego wśród Numidyjczyków, mających nawet kilkadziesiąt żon, które z powodu ich liczby nie miały relacji partnerskich ze swoimi mężami i posiadały dla nich proporcjonalnie niską wartość do całkowitej liczby żon⁴⁶.

Można również dostrzec ujawniającą się w przekładzie Salustiusza i Lukana w *Rómverja* sadze tendencję tłumacza do mizoginii. Kobiety określane w tekście łacińskim mianem małżonki – *uxor*, jeśli nie spełniają średniowiecznej islandzkiej i chrześcijańskiej definicji żony pod względem moralnym, nazywa on wbrew tekstowi oryginalnemu nierządnicami – *friðla*, co spotyka m.in. Kornelię, drugą żonę Pompejusza Wielkiego, w kontekście towarzyszenia mężowi podczas wyprawy wojennej i jej przebywania wśród żołnierzy w obozie wojskowym⁴⁷.

6. IMPLIKACJA IDEOLOGICZNA: FEUDALIZACJA TEKSTÓW SALUSTIUSZA I LUKANA

Napięcia wyczuwalne wewnątrz staroislandzkiego tekstu docelowego skompilowanego z przetłumaczonych łacińskich tekstów źródłowych mogą wskazywać na obecność skonfliktowanych dyskursów. Jest to istotne zwłaszcza w tekstach, które powstały jako kompilacja utworów powstałych w różniących się ideologicznie kontekstach - w tym przypadku w *milieu* prorepublikańskich elit intelektualnych i politycznych starożytnego Rzymu oraz monarchistycznego duchowieństwa islandzkiego.

Na rzymskie teksty historiograficzne, co jest silnie widoczne zwłaszcza u Lukana i Salustiusza, wpływała rzymska myśl polityczna i ideologia. Historyk Salustiusz, współpracownik demokratycznego stronnictwa politycznego popularów i Juliusza Cezara, zajmował pozycje republikańskie i swoje pisarstwo traktował jako broń w walce politycznej przeciwko optymatom, stronnictwu rzymskiej arystokracji. Podobnie poeta epicki Lukan,

⁴⁵ AGNES S. ARNÓRSDÓTTIR: *Property and Virginity*; EADEM: *The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600*; EADEM: *Marriage Contracts in Medieval Iceland*, s. 360-389; R.M. KARRAS: *Marriage and the Creation of Kin in the Sagas*, s. 473-490; J. M. JOCHENS: *The church and sexuality in medieval Iceland*, s. 377-392; EADEM: *Romance, Marriage, and Social Class in the Saga World*, s. 65-79.

⁴⁶ SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 80. Por. *Rómverja saga* ÞH 106-108.

⁴⁷ Por. LUCANUS: *Bellum civile*, III, 21-27; *Rómverja saga* ÞH 263.

który choć był dworzaninem Nerona, skomponował swój historyczny epos o wojnie domowej w Rzymie w kontrze wobec pozycji monarchicznych jako zwolennik ustroju republikańskiego i jako taki został on również przez Nerona skazany na śmierć z powodu udziału w antymonarchicznym spisku Pizona wymierzonym przeciwko temu cesarzowi.

Autor *Rómverja sagi* musiał rozwiązać sprzeczności między republikanami Salustiuszem i Lukanem, których prace miały radykalne republikańskie implikacje ideologiczne, a współczesnym mu staroislandzkim pisarstwem tworzonym w instytucjach kościelnych, które cechowała konserwatywna monarchistyczna implikacja ideologiczna, musząc pogodzić ich optykę z reprezentowaną przez swoją instytucję pronorweską monarchistyczną opcją polityczną.

Przyjmując procedury badawcze teorii narratywizmu Haydena White'a⁴⁸, podejmuję próbę odpowiedzi na następujące pytanie badawcze: jak zmieniła się implikacja ideologiczna tekstów źródłowych *Rómverja sagi* w ich staroislandzkim tłumaczeniu? Jak wykonana została praca tłumacza-kompilatora tworzącego jako cenzor przystosowujący tekst do użytku szkolnego lub akademickiego jako podręcznik historii?

W *Rómverja sadze* zaobserwować można dokonaną w przekładzie, zapewne przez świadomego tego niebezpieczeństwa tłumacza o cenzorskim nastawieniu, wyraźną zmianę radykalnej republikańskiej i antymonarchistycznej implikacji ideologicznej nadanej ich dziełom przez Salustiusza i Lukana, odbierającą im ich wywrotowy polityczny potencjał, a tym samym i możliwość przyczynienia się do zmiany społecznej w zakresie polityki. Szczegóły tej transpozycji omówione zostały poniżej.

Cenzuruje on treści potencjalnie wywrotowe (republikańskie i demokratyczne) w ówczesnym kontekście politycznym panującej w Skandynawii władzy monarchicznej. Elementy rzymskiego ustroju republikańskiego zostały zastąpione instytucjami monarchicznymi, odpowiadającymi porządkowi politycznemu w średniowiecznej Norwegii. Nazwy urzędów rzymskich i stopni wojskowych w przeważającej liczbie przypadków zastąpione zostały tytułaturą norweskich możnych: jarlowie (*jarl*), höfðingowie (*höfðingi*), herzogowie (*hertogi*) i grafowie (*greifi*) zastąpili konsulów (*consul*), pretorów (*praetor*), kwestorów (*quaestor*), prefektów (*praefectus*), trybunów ludu (*tribunus plebis*), a natura ich władzy rozumiana była w wymiarze terytorialnym, nie zaś jako kompetencje (urzędnika podatkowego – kwestor, sędziego – pretor, zarządcy robót publicznych – edyl, rzecznika interesów ludu – trybun ludu). Rzymskie rozumienie wybieralnych centralnych urzędów

⁴⁸ H. WHITE: *Poetyka pisarstwa historycznego*, s. 78-109, 135-170; IDEM: *Proza historyczna*, s. 133-198.

państwowych tłumacz rozumiał jako tytuły możnych z władzą o wymiarze terytorialnym. Prawdopodobnie nie znając dobrze rzymskiego porządku społecznego (w którym społeczeństwo składało się z patrycjuszy – arystokracji bogatych posiadaczy ziemskich, wchodzących w jej skład nobilew w wyniku awansu społecznego wzbogacających się plebejuszy, ekwitów – zamożnych warstw średnich trudniących się kupiectwem, przedsiębiorczością i bankierstwem, plebsu – najbiedniejszej warstwy społecznej drobnych rolników, rzemieślników i kupców) tłumacz oddaje go zgodnie ze znaną mu rzeczywistością społeczną: z wyższą warstwą możnych – *höfðingjar*, *tignir menn*, wśród której pojawiają się również dworzanie (*hirðmenn*); średnią warstwą ekwitów, której charakterystyki wyraźnie nie rozumiał, oddaną w tłumaczeniu jako *riddarar* – jeźdźcy lub rycerze; oraz niższą warstwą chłopstwa – *þorparar*, w której jednak pomieścił on również prostych żołnierzy (*miles gregarius*), rzymskich osadników na zdobytych terytoriach (*colonus*), a nawet tzw. nowych ludzi (*homo novus*) – bogatych plebejuszy, którzy w wyniku wzbogacenia się mogli jako pierwsi w swoim rodzie sprawować wysokie urzędy państwowe i zasiąść w senacie (u Salustiusza i Lukana *homines novi*, w *Rómverja sagi* zaś *þorparar*, to wódz Mariusz oraz polityk i mówca Cyzeron). Obieranie urzędników, w tym konsulów, przedstawione jest nie jak procedura demokratyczna z głosowaniem, lecz jak zatwierdzanie królów na þingu (co widoczne jest zwłaszcza w przypadku wodza Mariusza).

W wyniku tego monarchistycznego przekształcenia ustroju starożytnego Rzymu z tekstów źródłowych w tłumaczeniu Rzym *Rómverja sagi* ma feudalny ustrój polityczny. Tłumacz prawdopodobnie nie rozumiał, że Rzym był wtedy republiką, lub jaki dokładnie charakter miał jego ustrój republikański – nie oddaje go bowiem nawet terminami wywodzącymi się z ustroju islandzkiej wolnej wspólnoty lecz pochodzącymi z norweskiego ustroju monarchicznego. Czy spowodowane było to rzeczywistą niewiedzą tłumacza, czy też było to jego świadomą decyzją o ocenzurowaniu tych treści politycznych, tak przetłumaczone teksty źródłowe odebrały założonym czytelnikom *Rómverja sagi* możliwość zrozumienia zasad działania rzymskiego ustroju republikańskiego. Poniższe przykłady ilustrują te przekształcenia.

Rzymskie klasy społeczne tłumacz zamienia na norweskie stany społeczne w poniższych przykładach:

Senat i Lud Rzymski:***Senatus et Populus Romanus* > *Roma borgar hofðingjar***Sallustius: *Iugurtha*, 9:*Rómverja saga* ÞH 8:

Nobis ob merita sua carus est; ut idem senatui et populo er þat fyrir kær oss ok ollum Romano sit, summa ope nitemur.

Roma borgar hofðingjum.

Senatorowie: *patres conscripti* > *sam riddarar feðr míns*

W mowie Numidyjczyka Adherbala do senatu rzymskiego honorowy tytuł rzymskich senatorów *patres conscripti* - ojcowie wpisani (na listę senatorów) tłumacz przekłada jako: *współtrycerze mojego ojca*:

Sallustius: *Iugurtha*, 14:*Rómverja saga* ÞH 14:

Patres conscripti, Micipsa pater meus Heyrit þer sam riddarar feðr míns. moriens mihi praecepit ...

patres* > *hofðingjar heímsínsLucanus: *Bellum civile*, II, 573–574:*Rómverja saga* ÞH 259:

an uanae tumuere minae quod fama furoris
expulit armatam patriis e sedibus urbem?

Enn þo þarf hann æigi at ætla at vær
hofðingjar heímsíns. munim flyía fyrir
honum.

Equites* rozumiani jako rzymska klasa społeczna ekwitów: *riddara sueitSallustius: *Catilina*, 17:*Rómverja saga* ÞH 175:

Eo convenere senatorii ordinis P. Lentulus Sura, P. Autronius, L. Cassius Longinus, C. Cethegus, P. et Ser. Sullae Ser. filii, L. Vargunteius, Q. Annius, M. Porcius Laeca, L. Bestia, Q. Curius; 4 Lucius Carelius. Pallius praeterea ex equestri ordine M. Fulvius Nobilior, L. Statilius, P. Galímíus. Gaius Cornelius. Gabinius Capito, C. Cornelius; ad hoc multi ex coloniis et municipiis domi nobiles

Equites* rozumiani jako oddziały jazdy: *Riddara lidit* / *riddara sueít* / *Riddarar

Sallustius: *Iugurtha*, 46:

Rómverja saga ÞH 57:

in postremo C. Marius legatus cum Gaius Marius var sidarst með riddara sueít⁴⁹.
equitibus curabat.

Miles gregarius* > *riddari Láger

Sallustius: *Iugurtha*, 93:

Rómverja saga ÞH 128:

Quae cum multos dies noctisque aestuans agitaret, forte quidam J þui bili kom þar einn
Ligus, ex cohortibus auxiliariis miles gregarius Riddari er Láger het⁵⁰.

Cohortes* > *riddara lid

Lucanus: *Bellum civile*, VII, 521-524:

Rómverja saga ÞH 334:

cum Caesar, metuens ne frons sibi prima labaret Julius hræddiz nu at Ríufaz mundi briost æ
incursu, tenet obliquas post signa cohortes, fylkingu hans ok eGiar Riddara lid þat er laust
inque latus belli, qua se uagus hostis agebat, var. ok biðr þa framm riða.
emittit subitum non motis cornibus agmen.

Plebeia casside* > *riddara buníngi

Lucanus: *Bellum civile*, VII, 586-587:

Rómverja saga ÞH 335:

illic plebeia contectus casside uoltus J þeirri fylking uar Brutus undir Riddara
ignotusque hosti quod ferrum, Brute, tenebas! buníngi.

Urzędy rzymskie, poza kilkoma wyjątkami, które zachowuje w przekładzie, tłumacz zmienia na norweskie tytuły szlacheckie, jak demonstrują poniższe przykłady:

Quaestor* > *questor

Sallustius: *Iugurtha*, 95:

Rómverja saga ÞH 133:

L. Sulla quaestor cum magno equitatu in castra uenit ... Hann hafði þa nafnbót er questor het.

⁴⁹ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 77 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 60); *Rómverja saga* ÞH 142 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 101); *Rómverja saga* ÞH 151 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 105); *Rómverja saga* ÞH 163 (LUCANUS: *Bellum civile*, II, 119-123); *Rómverja saga* ÞH 164 (LUCANUS: *Bellum civile*, II, 126-129); *Rómverja saga* ÞH 176 (SALLUSTIUS: *Catilina*, 19).

⁵⁰ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 236 (LUCANUS: *Bellum civile*, I, 202).

Praetor > precorSallustius: *Iugurtha*, 32:

Haec atque alia huiusmodi saepe in contione dicendo Memmius populo persuadet, uti L. Cassius, qui tum praetor erat, ad Iugurtham mitteretur eumque interposita fide publica Romam duceret ...

Rómverja saga ÞH 33:

Þessa lutí taladi Gaius Memmíus á þingum. ok bad Lucium Cassum. hann var precor í Rom. at hann færi með JuGur(tha) i griðum til Rom⁵¹.

Tribunus plebis > hqfðingi lydsínsSallustius: *Iugurtha*, 34:

C. Baebius, tribunus plebis

Rómverja saga ÞH 36:

Sidan stod upp Gaius Berilíus hqfðingi lydsíns.

Praefectus > hertogar ok adrir Ríkis mennSallustius: *Iugurtha*, 46:

Ex oppidis et mapalibus praefecti regis obvii procedebant parati frumentum dare, commeatum portare, postremo omnia quae imperarentur facere.

Rómverja saga ÞH 56:

hertogar ok adrir Ríkis menn foro á mot *Metello. ok fædu honum hueíti. ok adra vist.

Praefectus urbi / oppidi > greifinnSallustius: *Iugurtha*, 66:

et ipsum praefectum oppidi T. Turpilius Silanum

Rómverja saga ÞH 89:

ok sua sialfum greífanum. er Tipullíus Silanus het..

Sallustius: *Iugurtha*, 69:

Turpilius, quem praefectum oppidi unum ex omnibus profugisse supra ostendimus, iussus a Metello causam dicere, postquam sese parum expurgat, condemnatus verberatusque capite poenas solvit; nam is civis ex Latio erat.

Rómverja saga ÞH 92:

Enn at sidarstu var greifinn hals hqgguinn.

⁵¹ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 192 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 39); *Rómverja saga* ÞH 192 (SALLUSTIUS: *Catilina*, 45).

Dux > jarlLucanus: *Bellum civile*, III, 287–290:

unum
tot reges habuere ducem, coiere nec umquam
tam uariae cultu gentes, tam dissona uolgi
ora.

Rómverja saga þH 268:

ok æigi mvnu dæmí til. at iafnmargir iarlar ok
konungar hafi haft yfir ser einn hofðíngia.

Dux > hertogiLucanus: *Bellum civile*, II, 565–566:

quo potuit ciuem populus perducere liber
ascendi, supraque nihil nisi regna reliqui.
non priuata cupis, Romana quisquis in urbe
Pompeium transire paras. **hinc consul uterque,**
hinc acies statura ducum est. Caesarne senatus
uictor erit?

Rómverja saga þH 258–259:

Her ero nu i lidi med mer consules. ok all
fylking su er med iqlum ok hertogum
skiput⁵².

O maxime ductor et hesperii maiestas nominis una > hinn æzti hertogi. allz roma rikissLucanus: *Bellum civile*, VIII, 759–762:

'o maxime' dixit
'ductor et Hesperii maiestas nominis una,
si tibi iactatu pelagi, si funere nullo
tristior iste rogos, manes animamque potentem
officiis auerte meis:

Rómverja saga þH 354:

Heyr þu hinn æzti hertogi. allz Roma rikiss.

Maxime rector nominis > hinn æzti stiornarí allz heímsínsLucanus: *Bellum civile*, I, 359:

Romani maxime rector
nominis

Rómverja saga þH 242:

Þu Iulíus Cesar. hinn æzti stiornarí allz
heímsíns

⁵² Zob. również: *Rómverja saga* þH 364 (LUCANUS: *Bellum civile*, IX, 552).

Dworzanie – *hirðmenn* w Rzymie

Tłumacz wprowadza również do *Rómverja sagi* grupę ludzi bez łacińskiego odpowiednika w tekstach źródłowych – dworzan / drużynników – *hirðmenn*, którzy mieli pomagać rządzić dyktatorowi Sulli po tym, jak przejął władzę jedynowładczą (*eínvalld*) w Rzymie:

Rómverja saga ÞH 169:

þat sa nu hofðingiar í Rom at Sua matti til bera optarr. at éinn fengi valld yfir ollu Roma Ríki sem nu hafði Silla fengit. ok syndiz þeim þat hofud v ræð. at leGja nidr tignína. sem hann hafði gort. var hann nu hatadr af ællum bæði hofðingium ok hird monnum. þotti þeim æigi oruænt at þeir fengi þetta valld er mínni tignar varo. en ongum mun vitrarí. ok hrædduz þeir at þat mvndi frammgengt verda. þuiat fornir spadomar sǫgdu Sua. at vndir éinualld mvndi koma Roma borg.

Wybory: *comitiorum dies* > *skiptíngar dagar*⁵³

Skiptíngar dagr (czyli dosłownie: *dni podziału*) to neologizm ukuty przez tłumacza, który pojawia się tylko w *Rómverja sadze* jako ekwiwalent łacińskiego terminu *comitiorum dies* oznaczającego wybory na urzędy centralne:

Sallustius: *Iugurtha*, 36-37:

Sed postquam dilapso tempore comitiorum dies adventabat, Albinus Aulo fratre in castris pro praetore relicto Romam decessit. Ea tempestate Romae seditionibus tribuniciis atrociter res publica agitabatur. P. Lucullus et L. Annii tribuni plebis resistentibus collegis continuare magistratum nitebantur, quae dissensio totius anni comitia impendebat. Ea mora in spem adductus Aulus, quem pro praetore in castris relictum supra diximus, aut conficiendi belli aut terrore exercitus ab rege pecuniae capiendae milites mense Ianuario ex hibernis in expeditionem evocat, magnisque itineribus hieme aspera pervenit ad oppidum Suthul, ubi regis thesauri erant.

Rómverja saga ÞH 41:

Enn er at leid skiptíngar dǫgum. þa fór Albínus til Róms. Sua sem skyllða uar. En setti fyrir ferinn Aulum brodur sinn medan. Enn í Roma hofz þa deila millum hofðingia huerr consul skyllði vera. Pupilius Lucillus. edr Lucius Annii. Hofðingiar lydsins kostudu sem mest at hinir sǫmu væri. ok þetta misþycki stǫduadi kosninginn. Sua at enginn vard kosinn a þeim misserum. ok af þessi duǫl væti Aulus Ser nǫckurs tignar nafns⁵⁴.

⁵³ *Rómverja saga* ÞH 40, 41, 52, 82, 180.

⁵⁴ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 52 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 44); *Rómverja saga* ÞH 82 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 62); *Rómverja saga* ÞH 180 (SALLUSTIUS: *Catilina*, 26).

Wybory: podział terytorium Imperium Rzymskiego pomiędzy rzymskich höfðingów

Tłumacz zdradza terytorialne rozumienie rzymskich urzędów centralnych (w tym konsulów) pisząc, że podczas wyborów, które nazywa on dniami podziału (*skiftingar dagar*), dzielono państwo Rzymian (*skipta Romuería Ríki*) pomiędzy wodzów rzymskich (*höfðingjar*):

Lucanus: *Bellum civile*, V, 5-27:

instabatque dies qui dat noua nomina fastis
 quique colit primus ducentem tempora Ianum.
 dum tamen emeriti remanet pars ultima iuris
 consul uterque uagos belli per munia patres
 elicit Epirum. peregrina ac sordida sedes
 Romanos cepit procures, secretaque rerum
 hospes in externis audiuit curia tectis.
 nam quis castra uocet tot strictas iure securis,
 tot fasces? docuit populos uenerabilis ordo
 non Magni partes sed Magnum in partibus esse.
 ut primum maestum tenuere silentia coetum,
 Lentulus e celsa sublimis sede profatur.
 'indole si dignum Latia, si sanguine prisco
 robur inest animis, non qua tellure coacti
 quamque procul tectis captae sedeamus ab urbis
 cernite, sed uestrae faciem cognoscite turbae,
 cunctaque iussuri primum hoc decernite, patres,
 quod regnis populisque liquet, nos esse senatum.
 nam uel Hyperboreae plastrum glaciale sub Vrsae
 uel plaga qua torrens claususque uaporibus axis
 nec patitur noctes nec iniquos crescere soles,
 si fortuna ferat, rerum nos summa sequetur
 imperiumque comes.

Rómverja saga ÞH 292:

þa komu at hendi þeir dagar. er
 kiosa skyllði consules. ok skipta
 Romuería Ríki. i þann tíma ero nu
 júl halldín. hann kallar saman alla
 höfðingia til Radagorðar. þa stoð
 vpp sa höfðingi er Lentulus het. ok
 mælti. Vær eigum. at geyma huersu
 ver ero[m] brott flæmdir. fra vári
 borg ok huert mannval vær höfum.
 Mer syníz sem her se nu saman
 komí. allt hit bezta höfðigia lid
 Romuería með oss. Þeir er allum
 domum æigu at Ráða.

Wybór na urząd - przyznanie tytułu szlacheckiego (*tign*, *nafn*, *nafnbót*)

Wybór na urząd w tekstach oryginalnych w przekładzie nabiera znaczenia przyznania tytułu szlacheckiego (*tign*), a nie mianowania na urząd, w tym przypadku trybuna ludu (*tribunus plebis designatus*):

Sallustius: *Iugurtha*, 27:

Rómverja saga ÞH 26:

Ac ni C. Memmius tribunus plebis designatus ...

Gáius Memmíus het sa madr er þa var Radinn til tignar.

Podobnie tłumacz podaje, że Mariusz otrzymał od Rzymian tytuł rycerski - *Riddara nafn*, podczas gdy w tekście źródłowym został wybrany przez lud na urząd trybuna wojkowego (*tribunus militum*):

Sallustius: *Iugurtha*, 63:

Rómverja saga ÞH 83:

Ergo, ubi primum tribunatum militare a populo petit, plerisque faciem eius ignorantibus facile factis notus per omnis tribus declaratur. Deinde ab eo magistratu alium, post alium sibi peperit, semperque in potestatibus eo modo agitabat, ut ampliore quam gerebat dignus haberetur.

ok þegar hann hafði fengit Riddara nafn af Romueríum.

Sulla w *Rómverja sadze* posiada tytuł (*nafnbot*) kwestora (*questor*):

Sallustius: *Iugurtha*, 95:

Rómverja saga ÞH 133:

L. Sulla quaestor cum magno equitatu in castra uenit ...

Hann hafði þa nafnbot er questor het.

Scypion Afrykański wybrany na jarla Afryki

Zgodnie z terytorialnym i tytularnym rozumieniem rzymskich urzędów w *Rómverja sadze* Scypion był jarlem w Afryce (*or Affrica hinn agiætazta. Puplius Cipo het sa jarl er þat gerdí*) i został wybrany na ten urząd rozumiany tu jako tytuł (*ok uar Puplius fyrri kosinn til tignar en hann hefði alldr til at Romuerskum logum*):

Sallustius: *Iugurtha*, 5:

Rómverja saga ÞH 3:

Bello Punico secundo, quo dux Carthaginensium Hannibal post magnitudinem nominis Romani Italiae opes maxime attriverat, Masinissa rex Numidarum in amicitiam receptus a P. Scipione, cui postea Africano cognomen ex virtute fuit, multa et praeclara rei militaris facinora fecerat.

eptir þat er Romuerír hófdu sigrad Annbillem konung vestan af Cartago borg. or Affrica hinn agiætazta. Puplius Cipo het sa jarl er þat gerdí. hann var hinn yngri med þui nafni. Fødur fadir hans hafði ok þat nafn. þeir varo agiætir menn ok uar Puplius fyrri kosinn til tignar en hann hefði alldr til at Romuerskum logum. Hann var kalladr eptir þat Affricanus.

Kto dokonywał wyboru urzędników w Rzymie?

Tłumaczowi brakuje również wiedzy o tym, jak nadawano urząd. W *Rómverja sadze* według wyobrażenia tłumacza raz robią to senatorowie (*senatores*), innym razem lud (*folk*) - w zależności od tego, kto akurat był wtedy w Rzymie, jak zresztą on sam pisze (*ok consul af þui folki er þar var fyrir*).

Mariusz żąda, aby senatorowie dali mu konsulat:

Lucanus: *Bellum civile*, II, 130:

septimus haec sequitur repetitis fascibus annus.

Scholia in Lucanum:

Septimus exsequitur etc. Per hoc notat, quod vi factus est Consul post tantam interfectionem.

Rómverja saga þH 166:

Ok er hann kom aptr til Romaborgar. Geck hann at með øllu afli. ok krafði senatores til þess. at gefa sér consulatun.

Mariusz zostaje wybrany konsulem zaocznie:

Sallustius: *Iugurtha*, 114:

Sed postquam bellum in Numidia confectum et Iugurtham Romam vinctum adduci nuntiatum est, Marius consul absens factus est, et ei decreta provincia Gallia, isque Kalendis Ianuariis magna gloria consul triumphavit.

Rómverja saga þH 159:

Enn er vnninn var sigrinn j Numíðia. ok þat spurðiz til Romaborgar. At JuGur(tha) var gorr handtekinn. þa var Marius gerr consul adr enn kann kięmí heím. ok akuedít þegar þar med. at hann skyldi heria vpp á Franz.

Cezar zostaje uczyniony dyktatorem i konsulem przez lud:

Lucanus: *Bellum civile*, V, 381-392:

ipse petit trepidam tutus sine milite Romam iam doctam seruire togae, populoque precanti scilicet indulgens summo dictator honori contigit et laetos fecit se consule fastos

Rómverja saga þH 300:

Enn hann sialfr Reid til Roma borgar med litlu lidi. ok var hann þar gorr díctator. ok consul af þui folki er þar var fyrir.

Contio - þing w Rzymie

Zgromadzenia ludowe – *contio* tłumacz oddaje jako wiece - *þing*:

Sallustius: *Iugurtha*, 32:

Rómverja saga ÞH 33:

Haec atque alia huiusmodi saepe in contione dicendo Memmius populo persuadet, uti L. Cassius, qui tum praetor erat, ad Iugurtham mitteretur eumque interposita fide publica Romam duceret, quo facilius indicio regis Scauri et relictorum, quos pecuniae captae arcessebat, delicta patefierent.

Þessa lutí taladi Gaius Memmíus á þingum. ok þáð Lucium Cassum. hann var precor í Rom. at hann færi með JuGur(tha) i griðum til Roms⁵⁵.

Eínvalld – jedynowładztwo w Rzymie

Historia okresu późnej Republiki Rzymskiej od czasów Sulli i Mariusza w *Rómverja sadze* według tłumacza jest pod względem ustrojowym czasem panowania w Rzymie jedynowładztwa: *dominatio* – *eínvalld*:

Sallustius: *Catilina*, 5:

Rómverja saga ÞH 170:

Hunc post dominationem L. Sullae lubido maxuma invaserat rei publicae capiundae; neque id quibus modis adsequeretur, dum sibi regnum pararet, quicquam pensi habebat.

Honum kom þat i hug at Silla hafði fengit eínvalld yfir Roma Ríki.

Jedynowładztwo po Mariuszu i Sulli przejęli Pompejusz, Krassus i Cezar, którzy podzieli państwo na trzy części (*ok hefr hann sua at allum Romueria her var skipt i þrídúnga*⁵⁶), nad którymi każdy z trzech przejął władzę jako dyktator (*ok uar sa hqfðingi settr yfir huern þrídúng. er æztr var i Romaborg. ok varo þeir allir goruir dictatores*⁵⁷), zaś po śmierci Krassusa w wyniku kolejnej wojny domowej Cezar pokonał Pompejusza, z którym wcześniej dzielił władzę w Rzymie, i dopiero wtedy stał się pierwszym wszechwładcą całego świata: *fyrstr eínvalldz hqfðingi yfir allum heímínum*⁵⁸.

⁵⁵ Zob. również: *Rómverja saga* ÞH 35 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 33); *Rómverja saga* ÞH 36-37 (SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 34).

⁵⁶ *Rómverja saga* ÞH 230.

⁵⁷ Ibidem, 230.

⁵⁸ Ibidem, 383, 388.

Pierwsi wszechwładcy całego świata

Tłumacz podaje w *Rómverja sadze* zaczerpniętą z nieznanego źródła informację, że Juliusz Cezar i Oktawian August byli pierwszymi wszechwładnymi władcami nad całym światem (*fyrstr einvalldz hqðíngi yfir allum heímínum*) i to od nich pochodzi tytuł cesarski późniejszych władców (*keisari*):

Rómverja saga ÞH 383:

Eptir þessi tíðindi. for Iulíus med hínom mesta afla til Roma borgar. ok var þar tekit vid honum med hinní mestu úirdíng. ok var hann fyrstr einvalldz hqðíngi yfir allum heímínum. ok af hans nafni. var huerr einvalldz hqðíngi kalladr Cesar i Roma borg. ok hefir hann keisari verit ííj. vetr ok ví. manadi.

Rómverja saga ÞH 388:

Enn eptir þat vard Augustus einvalldz hqðíngi yfir allum heímínum. ok var kalladr Augustus Cesar.

Dziedziczenie władzy w Rzymie

U Lukana syn Pompejusza przedstawia się wieszczce – wiedźmie w Tesalii jako potomstwo Magnusa: *albo przyszły pan świata albo dziedzic wielkiego upadku*. Tłumacz przedstawia syna Pompejusza jako dziedzica jego władzy królewskiej (*sa er erfíngi er hans ríkis*), wyobrażając sobie, jak się wydaje, że w Rzymie dziedziczyło się władzę w sensie feudalnym:

Lucanus: *Bellum civile*, VI, 593-595:

non ultima turbae
pars ego Romanae, Magni clarissima proles,
uel dominus rerum uel tanti funeris heres.

Rómverja saga ÞH 320:

æigi kreft þik þessa einn virðingar lauss maðr
or Róm. helldr som hins mikla Pompeíus. sa er
erfíngi er hans ríkis.

Pośmiertna pochwała Pompejusza za umiarkowanie w sprawowaniu władzy

W dwóch miejscach tłumacz ujawnia swoje poglądy na temat sprawowania władzy przez jedynowładcę – w pośmiertnej pochwie Pompejusza do słów, które Lukan wkłada w usta Katona, dodaje, że Pompejusz rządził Rzymem w taki sposób, że wszyscy wodzowie (*hqðíngiar*) Rzymu mogli sprawować przynależną im władzę:

Lucanus: *Bellum civile*, IX, 190–214:

'cuius obit' inquit 'multum maioribus impar
nosse modum iuris, sed in hoc tamen utilis aevo,
cui non ulla fuit iusti reuerentia; salua
libertate potens, et solus plebe parata
priuatus seruire sibi, rectorque senatus,
sed regnantis, erat. nil belli iure poposcit,
quaeque dari uoluit uoluit sibi posse negari.
inmodicas possedit opes, sed plura retentis
intulit. inuasit ferrum, sed ponere norat.
praetulit arma togae, sed pacem armatus amauit.
iuuit sumpta ducem, iuuit dimissa potestas.
casta domus luxuque carens corruptaque numquam
fortuna domini. clarum et uenerabile nomen
gentibus et multum nostrae quod proderat urbi.
olim uera fides Sulla Marioque receptis
libertatis obit: Pompeio rebus adempto
nunc et ficta perit. non iam regnare pudebit,
nec color imperii nec frons erit ulla senatus.
o felix, cui summa dies fuit obuia uicto
et cui quaerendos Pharium scelus obtulit enses.
forsitan in soceri potuisses uiuere regno.
scire mori sors prima uiris, set proxima cogi.
et mihi, si fatis aliena in iura uenimus,
fac talem, Fortuna, iubam; non deprecor hosti
seruari, dum me seruet ceruice recisa.'

Rómverja saga DH 359–360:

Sá madr er nu fra fallinn er vlikr var
hinum fyrum monnum at kunna hóf
æ Sino Ríki. Sua nytsamliga at allir
höfðingar Roma borgar. helldu æ sínu
Ríki.

Oddanie władzy przez Sullę: źle dla państwa, gdy władca oddaje władzę

W innym miejscu w *Rómverja sadze*, gdzie podana zostaje informacja o ustąpieniu Sulli z pozycji dyktatora rozumianego tam jako jedynowładca (*at einn fengi valld yfir ollu Roma Ríki sem nu hafði Silla fengit*), tłumacz ocenia, że postąpił on niemądrze, ponieważ zaraz władzę jedynowładczą siłą przejmie ktoś inny, gorszego urodzenia i nie lepszej mądrości:

Rómverja saga DH 169:

Þat sa nu höfðingar í Rom at Sua matti til bera optarr. at einn fengi valld yfir ollu Roma Ríki sem nu hafði Silla fengit. ok syndiz þeim þat höfud v raad. at leGía nidr tignína. sem hann hafði gort. var hann nu hatadr af ællum bæði höfðingium ok hird monnum. þotti þeim æigi örænt at þeir fengi þetta valld er mínni tignar varo. en ongum mun vitrarí. ok hrædduz þeir at þat mvndi frammgengt verda. þuiat fornir spadomar sǫgdu Sua. at vndir einualld mvndi koma Roma borg.

Dlaczego republikanizm Lukana i Salustiusza był dla tłumacza niewygodną kwestią?

Dlaczego tłumacz tak pilnie starał się usunąć treści republikańskie i antymonarchistyczne z tłumaczonych tekstów? Musiał wziąć pod uwagę poglądy swojego patrona, swojego *milieu* i zamierzonych czytelników (jak wykazuję to w rozdziale II i III – grupę czytelniczą składającą się z elity intelektualnej duchownych i świeckich arystokratów). Kościół na Islandii zajmował pozycje monarchistyczne (król postrzegany był jako obrońca Kościoła, zwłaszcza w sytuacji konfliktu islandzkiego Kościoła z islandzkimi posiadaczami ziemskimi w XII i XIII wieku). Wielu przedstawicieli arystokracji islandzkiej również zajmowało pozycje monarchistyczne, czerpało wzory z norweskiego dworu arystokratycznego i tamtejszej arystokracji (*lendir menn*), stawało się aktywnymi stronnikami królów norweskich, przyjmowało tytuły i dygnitarstwa, które król norweski im nadawał, wchodziło w skład jego norweskiego dworu - hirðu.

Każdy społeczny system literatury ma pewne instancje regulacyjne: osobę, osoby lub instytucje, które sprawują patronat nad literaturą i pośredniczą między nią a społeczeństwem. Jeśli kościelna lub świecka elita islandzka sprawowała patronat nad produkcją tych tekstów i ją kontrolowała, mogła być ona wspierana instytucjonalnie, finansowo i personalnie, tylko kiedy ta literatura była częścią oficjalnej ideologii – w tym wypadku monarchicznej, w tym systemie żadne wywrotowe względem niej teksty nie mogły być więc komponowane i rozpowszechniane jako książki rękopiśmienne.

6.1. Problem prawa do sprawowania władzy

Szczególnie interesuje tłumacza problem prawa do sprawowania władzy w państwie, któremu poświęca on więcej tekstu niż pozwalałyby *texti recepti Rómverja sagi* tłumaczone *orð æftir orðe*, zwłaszcza władzy królewskiej, przez ludzi urodzonych z nieprawego łoża (*frillu son*) i ludzi nisko urodzonych (*þorpara ættar*), a także kwestia warunków zyskania i utraty tego prawa, na przykład z powodów moralnych.

Bękart (*ortus ex concubina - frillu son*) – nie ma prawa do władzy królewskiej

Jugurta był synem księcia numidyjskiego Mastabala z konkubiny i z tego powodu wolą panującego w Numidii Masynissy, brata Mastabala, miał pozostać człowiekiem prywatnym (*privatum dereliquerat*), choć król wychowywał go po śmierci jego ojca razem ze swoimi synami. W przekładzie tłumacz podkreślił, zgodnie z nabytymi wraz z chrześcijańską ideologią władzy wyobrażeniami Islandczyków o dziedziczeniu (bękart nie ma prawa dziedziczyć tronu), że Jugurta był synem konkubiny (*hann var frillu son*) i dlatego król Masynissa nie chciał nadać mu władzy królewskiej (*þa vill Missepsa konungr ecki Riki gefa honum*):

Sallustius: *Iugurtha*, 5:

Rómverja saga PH 4:

Is Adherbalem et Hiempsalem ex sese genuit Iugurthamque filium Mastanabalis fratris, quem Masinissa, quod ortus ex concubina erat, privatum dereliquerat, eodem cultu quo liberos suos domi habuit.

Son Manastabile het Jugurtha. Hann var i vpphafi bæði mikill ok sterkr at afli. ok fridr synum. ok þo miklu sterkarí. i briosti ok at uítí. ok skoruligleik ollum. Enn meðr þui at hann var frillu son. þa vill Missepsa konungr ecki Riki gefa honum. En fæddi hann vpp sua sem sína sono.

Leżąc na łożu śmierci Masynissa przypomina Jugurcie o zobowiązaniach, jakie spoczęły na nim z powodu dobrodziejstw, jakie wyświadczył mu król. Tłumacz dodaje do przemowy Masynissy, że Jugurta nie miał żadnych praw do dziedziczenia ani do władzy królewskiej zgodnie z ich prawami (*fodur lausan ok eignar lasan. ok áttir ǫngva tiltǫlu til arfs ne Ríkiss at logum várum*) oraz, że to z powodu jego czynów i dzielności przekazuje mu królestwo, ponieważ nadaje się do rządzenia (*fær ek þer í hendr styrkt Ríki. ok mĩnir ek þik at at þu Ser stíornsamr*), a także, że powinien pamiętać o dobrodziejstwie, które król mu wyświadczył, mianowicie, że podniósł go z niskiego stanu (niskiego urodzenia) do władzy (*huersu ek hefir þik hafit af lágum ok lítlum Ríkis*):

Sallustius: *Iugurtha*, 10, 1:

Rómverja saga PH 9:

"Parvum ego te, Iugurtha, amisso patre, sine spe, sine opibus in meum regnum accepi, existimans non minus me tibi quam liberis, si genuissem, ob beneficia carum fore. Neque ea res falsum me habuit. Nam, ut alia magna et egregia tua omittam, novissime rediens Numantia meque regnumque

þu Iugurtha. minnz þess nu. er ek tok þik lítinn sueín. í mína hird ok giętzlu fodur lausan ok eignar lasan. ok áttir ǫngva tiltǫlu til arfs ne Ríkiss at logum várum. ok gerda ek þik íafnkíęran sonum mínum. ok fyrir þa sǫk væntir ek þik mer ok þeim

meum gloria honoravisti tuaque virtute nobis Romanos ex amicis amicissimos fecisti. In Hispania nomen familiae renovatum est. Postremo, quod difficillimum inter mortalis est, gloria invidiam vicisti. Nunc, quoniam mihi natura finem vitae facit, per hanc dexteram, per regni fidem moneo obtestorque te, uti hos, qui tibi genere propinqui, beneficio meo fratres sunt, caros habeas neu malis alienos adiungere quam sanguine coniunctos retinere. Non exercitus neque thesauri praesidia regni sunt, verum amici, quos neque armis cogere neque auro parare queas: officio et fide pariuntur. Quis autem amicior quam frater fratri? Aut quem alienum fidum invenies, si tuis hostis fueris? Equidem ego vobis regnum trado firmum, si boni eritis, sin mali, inbecillum. Nam concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur. Ceterum ante hos te, Iugurtha, qui aetate et sapientia prior es, ne aliter quid eveniat, providere decet. Nam in omni certamine qui opulentior est, etiam si accipit iniuriam, tamen, quia plus potest, facere videtur. Vos autem, Adherbal et Hiempsal, colite, observate talem hunc virum, imitamini virtutem et enitimini, ne ego meliores liberos sumpsisse videar quam genuisse."

altraustan til allz þess er þu orkar. þuiat Sua vel ok vegsamliga fortu med her i Numancia. at ek hyG mínu Ríki mikinn styrk at þer mvnu vera. ok þu syndir Romuerium Sua mikla fremd þína at i Hispanía gerdir þu kunnígh nqfn vár ætt manna. Enn med þuí at míok ero komnir enda dagar lífs mínS. fær ek þer í hendr styrkt Ríki. ok miNir ek þik aa at þu Ser stiornsamr. ok halldir vel vínfengi vidr þína landz menn. Minnz þu ok ualgörninga mínna. huersu ek hefir þik hafit af lágum ok litlum Ríkis. ok ver styrkr fyrir sonum mínum frændum þínum. þuiat þu ert bæði fyrir þeim at afli ok viti. ok alldri fær þu þer hollarí uíní enn þessa brædr ef þu vill til þess stunda. Enn i huerri deilu beraz þeim völd aa hendr er fyrri Ryfr rettíndín. Enn þít brædr Atherbalem. ok Híemsalem heyrít nu. Tignit ok elskit vel þenna mann. ok líkit eptir hans íþrottum ok Raðum. at allr lydr megi sia. at ek hefir kíera fóstur syní vpp fæðt.

Przestępstwa odbierają moralne prawo do władzy królewskiej

Podczas trwającej wojny z Jugurtą konsul Spuriusz Albinus namówił Massivę, księcia z numidyjskiego rodu panującego, aby ubiegał się przed senatem rzymskim o tron numidyjski, ponieważ Jugurta był przedmiotem strachu i nienawiści z powodu swoich złych czynów (*Iugurthamque ob scelera invidia cum metu urgeat*). Tłumacz wprowadza istotną zmianę (*enn JuGurtha væri af dæmdr Ríkinu fyrir sakir sínna glæpa*): że senat musi również ogłosić, iż Jugurta stracił prawo do sprawowania władzy królewskiej z powodu swoich przestępstw lub grzechów, które popełnił (zbrodnie wojenne przeciwko Rzymianom oraz zabójstwo przybranych braci, spośród których jednego – Hiempsala Jugurta uśmiercił w skrytobójczym zamachu, a drugi – Adherbal zginął zamordowany podczas oblężenia przez Jugurtę twierdzy Cirta, w której się schronił):

Sallustius: *Iugurtha*, 35:

Rómverja saga ÞH 37–38:

Huic Sp. Albinus, qui proximo anno post Bestiam cum Q. Minucio Rufo consulatum gerebat, persuadet, quoniam ex stirpe Masinissae sit Iugurthamque ob scelera invidia cum metu urgeat, regnum Numidiae ab senatu petat.

Romueríar telia nu vm fyrir honum at hann beidi Ríkiss stíornar í Numídia. enn JuGurtha væri af dæmdr Ríkinu fyrir sakir sínna glæpa.

W podobny sposób do Jugurty, jak problem ten stawia *Rómverja saga*, w *Heimskringli* w *Sadze o Magnúsie blindi i Haraldzie gilli* (*Magnúss saga blinda ok Haralds gilla*) Sigurðr *slembidjárn* traci w oczach poddanych i możliwych moralne prawo do władzy w Norwegii po zabójstwie króla Haralda *gilli*, swojego brata, którego zabił skrytobójczo nocą podczas snu w jego pałacu w Bergen:

Sigurðr slembidjárn ok nökkurir menn með honum kómu þar til herbergis, er konungr svaf, ok brutu upp hurðina ok géngu þar inn með brugðnum sverðum. Ívarr Kolbeinsson vann fyrst á Haraldi konungi. En konungr hafði drukinn niðr lagzt ok svaf fast, ok vaknaði við þat, er menn vágú at honum, ok mælti í úvitinu: Sárt býr þú nú við mik, Þóra! Hon hljóp upp við ok mælti: Þeir búa sárt við þik, er verr vilja þér en ek. Lét Haraldr konungr þar líf sitt. En Sigurðr með sína menn gékk í brott. Lét hann þá kalla sér þá menn, er honum höfðu heitizt til föruneysis, ef hann féngi Harald konung tekita af lífdögum. Þá géngu þeir Sigurðr ok hans menn til skútu nökkurrar, ok skipuðust menn við árar ok reru út á váginn undir konungsgarð; tók þá at lýsa af degi. Þá stóð Sigurðr upp ok talaði við þá, er stóðu á konungsbryggjum, ok lýsti vígi Haralds konungs sér á hendr, ok beiddist af þeim viðrtöku, ok þess at þeir tæki hann til konungs, svá sem burðir hans váru til. Þá dreif þannug á bryggjurnar mart manna or konungsgarði, ok svöruðu allir sem einum munni mælti, sögðu, at þat skyldi aldri verða, at þeir veitti hlýðni ok þjónan þeim manni, er myrt hafði bróður sinn: en ef hann var eigi þinn bróðir, þá áttu enga ætt til at vera konungr. Þeir börðu saman vápnum sínum, dæmdu þá alla útlaga ok friðlausu. Þá var blásit konungslúðri ok stefnt saman öllum lendum mönnum ok hirðmönnum⁵⁹.

Kiedy Sigurðr *slembidjárn* ogłasza to zabójstwo następnego dnia i żąda uznania go za króla, do czego ma prawo z urodzenia, jak głosi, zebrany lud odmawia mu tego prawa - jako człowiekowi, który zabił swojego brata, dodając, że jeśli jednak nie był jego bratem, to takie urodzenie nie daje mu prawa do władzy królewskiej. Po czym zostaje on wraz ze swoimi towarzyszami wyjęty spod prawa.

⁵⁹ *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla*, XVI, s. 301.

***Homo novus* — prawo do władzy ludzi z niższych warstw społecznych**

Starożytni Rzymianie rozumieli termin *homo novus* – nowy człowiek jako oznaczenie człowieka, który jako pierwszy ze swojego rodu sprawuje wysoki urząd państwowy dający prawo do zasiadania w senacie (konsul, pretor, edyl kurulny, kwestor), co umożliwił mu awans społeczny uzyskany przez jego ród w wyniku dorobienia się majątku (osiągnięcie odpowiedniego cenzusu majątkowego) pozwalającego na kandydowanie na urząd. To rozumienie terminu *homo novus* nie było jednak dostępne dla tłumacza, nie jest on bowiem zdefiniowany w tekstach źródłowych, a wiedza o tej szczególnej klasie politycznej nie dotarła do niego z innych źródeł. W *Rómverja sadze* zamiast *homines novi* tłumacz wprowadził ubogie chłopstwo – *þorparar*. W ten sposób tłumacz zaczyna w *Rómverja sadze* rozważać prawo do władzy ludzi z niższych warstw społecznych, w kontekście średniowiecznej Islandii - ubogiego chłopstwa. Z ubogiego chłopstwa w *Rómverja sadze* wywodził się wódz Mariusz i polityk Cynceron.

Mariusz – *homo novus* – nisko urodzony i bez przodków

Tłumacz podkreśla, że Mariusz nie ma prawa do ubiegania się o urząd konsula z powodu niskiego urodzenia: nie ma przodków, aby ubiegać się o taki urząd.

Sallustius: *Iugurtha*, 63–64:

Per idem tempus Uticae forte C. Mario per hostias dis supplicanti magna atque mirabilia portendi haruspex dixerat: proinde quae animo agitabat, fretus dis ageret, fortunam quam saepissime experiretur; cuncta prospere eventura. At illum iam antea consulatus ingens cupido exagitabat, ad quem capiendum praeter vetustatem familiae alia omnia abunde erant: industria, probitas, militiae magna scientia, animus belli ingens domi modicus, libidinis et divitiarum victor, tantummodo gloriae avidus. Sed is natus et omnem pueritiam Arpini altus, ubi primum aetas militiae patiens fuit, stipendiis faciendis, non Graeca facundia neque urbanis munditiis sese exercuit: ita inter artis bonas integrum ingenium brevi adolevit. Ergo, ubi primum tribunatum militarem a populo petit, plerisque faciem eius ignorantibus facile factis notus per omnis tribus declaratur. Deinde ab eo magistratu alium, post alium sibi peperit, semperque in

Rómverja saga DH 82–85:

Gáius Marius fór þenna tíma i þann stad. er Vtue heitir. ok færir þar gudunum fórnir. ok leitar eptir vm orlög sín. Enn guðin sǫgdu honum at yfir hann skyldi ganga mart. ok ogurligt. ok míok ágiętligir lutir. ok hann mundi langt um framm verda alla sina ætt menn. Gáius var ecki af miklum ættum. Hann styrkiz nu mikít af fyrirheitum gudanna. ok treystir þegar sem mest a allar hamíngíu Raunir. ok ganga honum allir lutir farsælliga. honum kom ok i hug at beidaz at verda consul. þottiz hann til þess vera uel fallinn. bædi fyrir sakir vítz ok allrar at gǫrui. hann var ok mikill bardaga madr. ok hinn spakazti

potestatibus eo modo agitabat, ut ampliore quam gerebat dignus haberetur. Tamen is ad id locorum talis vir — nam postea ambitione praeceptus datus est — consulatum appetere non audebat. Etiam tum alios magistratus plebs, consulatum nobilitas inter se per manus tradebat. Novos nemo tam clarus neque tam egregiis factis erat, quin indignus illo honore et is quasi pollutus haberetur. Igitur ubi Marius haruspices dicta eodem intendere videt, quo cupido animi hortabatur, ab Metello petendi gratia missionem rogat. Cui quamquam virtus, gloria atque alia optanda bonis superabant, tamen inerat contemptor animus et superbia, commune nobilitatis malum. Itaque primum commotus insolita re mirari eius consilium et quasi per amicitiam monere, ne tam prava inciperet neu super fortunam animum gereret: non omnia omnibus cupienda esse, debere illi res suas satis placere; postremo caveret id petere a populo Romano, quod illi iure negaretur.

at vití. hann þoldi vel vás ok erfídi. ok áá allar í þrottir var hann hinn Roskuaztí. ok þegar hann hafði fengið Riddara nafn af Romueríum. þa gørdiz hann ollum hug þeckr bæði sakir milldi ok fræknleiks. Enn æigi hafði hann enn ærædi til borit at beidaz at verða consul. Enn nu sakir þess at gudin höfðu honum visat til þeirar tignar. þa vill hann ok freista at hann fái hana. biðr nu Metellum orlofs at fara til Roms. Enn þott Metellus hefði ærinn manndóm. þa hafði hann þo þann lqst sem flestir tignir menn hafa. at hann villdi sealfan sik mestan ok mællti. Ek vil minna þik æ. at þu hefir æigi burði til at beidaz sliks. Nu Reiddiz Marius. ok þotti Metellus forsmá sik.

Mariusz obrany konsulem przez lud

U Salustiusza czytamy, że Mariusz został obrany konsulem dzięki gorliwej pomocy ludu - plebsu. Tłumacz przekłada to zdanie ze znaczącą zmianą: Mariusz objął ten urząd bardziej z powodu woli ludu niż zgodnie z prawem (czyli jest to zdaniem tłumacza wbrew prawu, aby lud wpływał na wybór urzędników):

Sallustius: *Iugurtha*, 84–89:

Rómverja saga DH 111–112:

At Marius, ut supra diximus, cupientissima plebe consul factus, postquam ei provinciam Numidiam populus iussit, antea iam infestus nobilitati, tum vero multus atque ferox instare; singulos modo, modo universos laedere; dictitare sese consulatum ex victis illis spolia cepisse, alia praeterea magnifica pro se et illis dolentia.

Nu hafði Maríus tekít tignar nafn sem fyrr var sagt. meir eptir akafa lydsins enn Rettindum.

Cycon – *homo novus* > hann var þorpara ættar

Cycon był pierwszym członkiem swojego rodu, który sprawował urzędy państwowe – *homo novus*, dlatego ubiegając się o urząd spotykał się z zawiścią arystokracji rzymskiej, która uważała, że ten urząd zostałby skalany, gdyby *homo novus* go objął. W przekładzie *homo*

novus staje się człowiekiem niskiego rodu - *þorpara ættar*, choć wybitnych zdolności, wobec którego ambicji do władzy przywódcy odpowiedzieli pogardliwie i dopiero w obliczu niebezpieczeństwa zaoferowali mu ten urząd i zrobili go konsulem:

Sallustius: *Catilina*, 23:

Rómverja saga þH 179:

Ea res in primis studia hominum accendit ad consulatum mandandum M. Tullio Ciceroni. Namque antea pleraque nobilitas invidia aestuabat et quasi pollui consulatum credebant, si eum quamvis egregius homo novus adeptus foret. Sed ubi periculum advenit, invidia atque superbia post fuere.

Romuerskr madr het Tullius *Cicero. Hann var þorpara ættar. ok þo hinn mesti iþrotta madr. Hann hafði beðit consulatum. Enn hofðingiar hofðu þui haduliga svarat. Enn er kom at skiptingar dögum. þa fær hann níosn af at nockurir menn mvndu hefiaz til vfridar i borginni. þa buðu þeir Tullio þessa tign. ok var hann af þeim gerr consul.

Zainteresowanie islandzkiego autora *Rómverja sagi* legitymizacją władzy

Dlaczego islandzki autor był tak zainteresowany kwestią prawa do sprawowania władzy przez pretendentów do władzy królewskiej, którzy nie mieli niezaprzecznego prawa do dziedziczenia tej władzy z urodzenia, jak również problemem *ludzi nowych* u władzy, ludzi nisko urodzonych z ambicją do sprawowania najwyższych urzędów państwowych?

Jeśli kontekstem dla tekstu *Rómverja sagi* może być Islandia i Norwegia w trzeciej ćwierci XII wieku, być może powyższe przekształcenia tekstów oryginalnych w przekładzie wiązać można z kwestią, która miała niezwykle wagę dla XII-wiecznych Norwegów i Islandczyków - prawem do dziedziczenia władzy królewskiej pretendentów do norweskiego tronu podczas wojen domowych w XII wieku oraz awansem społecznym wielu rodów, który te wojny domowe umożliwiły przez przetrzebieenie dotychczasowych rodów trzymających władzę u boku władców z rodu Ynglingów i otwarcie dróg awansu na opróżnione przez śmierć licznych przedstawicieli elit władzy urzędy ziemskie i centralne dla stronników zwycięskiego pretendenta.

Od około 1130 roku do około 1250 roku w Danii, Norwegii i Szwecji trwały spory dynastyczne przeradzające się w okresowe wojny domowe i zamachy skrytobójcze. W Norwegii pojawiło się w tym okresie około dwudziestu pretendentów do tronu i tylko czterech umarło śmiercią naturalną. W ich wyniku w tych krajach pojawiły się nowe dynastie i domy panujące: dynastia Sverrira w Norwegii oraz dom Eryka, dom Sverkerydów i Folkungowie w Szwecji. Wojny domowe doprowadziły do wymarcia wielu dawnych rodzin

arystokratycznych lub utraty ich znaczenia politycznego⁶⁰. Konflikty dynastyczne trwały nawet wcześniej. Óláfr Tryggvason i Óláfr Haraldsson w Norwegii, Knutr Święty w Danii, Eiríkr Święty w Szwecji - to święci, którzy polegli w wyniku wcześniejszych konfliktów dynastycznych. Brutalna śmierć spotkała podczas wojen domowych pretendentów do tronu królewskiego i królów: byli nimi Haraldr *gilli* Magnússon (zm. 1136 r.), Sigurðr *slembidjárn* (zm. 1139 r.), Óláfr *ógæfa* Guðbrandsson (zm. 1173 r.), Eysteinn Haraldsson (zm. 1155 r.) i Þorleifr *breiðskeggr* (zm. 1190 r.). Sigurda *slembidjárn* w dodatku spotkała hańbiąca kara śmierci w torturach jako pretendenta do tronu, którego królewskie ambicje pchnęły do królobójstwa popełnionego na jego własnym bracie.

Szukanie legitymacji władzy było aktualnym problemem w państwie, w którym władzę trzeba było przejąć przemocą. Król Magnús Erlingsson znalazł ją w kościelnym rycie koronacyjnym. Legitymację mogła zapewnić również literatura: sagi islandzkie i poezja skaldyczna tworzone były na zamówienie pretendentów do tronu i jednym z zadań autorów było udowodnienie legitymacji władzy swojego patrona (w tym celu Sverrir Sigurðarson zatrudnił Karla Jónssona do spisania swojej sagi – *Sverris sagi*, Hákon Hákonarson zaś przyjął jako swojego dworzanina Óláfa Białego-Skalda Þórðarsona, który poświęcił królowi swoje poematy *Hákonarkviða*, *Hákonarflokkur*, *Hrynhenda* i *Hrafnsmál*, tym samym trudnił się w Norwegii również Snorri Sturluson).

Być może *Rómverja saga* i jej *texti recepti* mogły być źródłami wiedzy o tym, jak udowadniać, że pretendent ma prawo do władzy. *Sverris saga* czerpała z *Rómverja sagi* pod tym względem.

Wiek Sturlungów trwający na Islandii w pierwszej połowie XIII wieku to okres wojny domowej między głównymi rodami arystokratycznymi na Islandii, podczas której wiele dawnych rodów arystokratycznych straciło pozycję, a przez to i władzę, wiele nowych o mniej szlachetnym pochodzeniu zaś ją zyskało. To mogło powodować pewien resentyment wobec nowych ludzi u władzy (*homines novi*) wśród duchownej elity, rekrutującej się na ogół spośród drugich i kolejnych synów oraz córek elit posiadających ziemię, być może to motywowało raczej pogardliwe tłumaczenie człowieka nowego - *homo novus* jako człowieka rodem ze wsi - *þorpara ættar* i podkreślanie bezprawności i niesłuszności takiego awansu społecznego.

⁶⁰ S. BAGGE: *The Structures of the Political Factions in the Internal Struggles*, s. 299-320.

6.2. Krytyka ludzi władzy / wyższych warstw społecznych

Krytyka ludzi władzy, na jaką tłumacz sobie pozwala w tłumaczeniu po ocenzurowaniu treści antymonarchicznych Lukana i antyarystokratycznych Salustiusza, ogranicza się do problemu praworządności: nadużywania władzy przez rządzących, aby zatajać swoje przestępstwa, łamania praw i wolności ludu oraz szemrania przeciwko innym ludziom władzy.

Krytyka przywódców nadużywających swojej władzy, żeby zatajać swoje przestępstwa

U Salustiusza w *Jugurcie* czytamy o działaniach trybuna ludu, który próbując uniknąć wyjścia na jaw obciążających członków rzymskiej elity władzy informacji o korupcji, manipuluje przebiegiem zgromadzenia ludowego – w *Rómverja sadze* oczywiście wiecu, żeby przerwać przesłuchanie Jugurty, który mógł wyjawiać informacje o tym, kogo z rzymskich przywódców przekupił. Tłumacz dodaje, że jak zwykle ci, którzy przewodzili wiecowi, mogli obronić swoją niesłuszną sprawę:

Sallustius: *Iugurtha*, 34:

Deinde ubi Memmius dicendi finem fecit et Iugurtha respondere iussus est, C. Baebius tribunus plebis, quem pecunia corruptum supra diximus, regem tacere iubet, ac tametsi multitudo, quae in contione aderat, vehementer accensa terrebat eum clamore, vultu, saepe impetu atque aliis omnibus, quae ira fieri amat, vicit tamen impudentia. Ita populus ludibrio habitus ex contione discedit; Iugurthae Bestiaeque et ceteris, quos illa quaestio exagitabat, animi augescunt.

Rómverja saga ÞH 36–37:

Sidan stod vpp Gaius Berilíus höfðingi lydsíns. hann bad JuGur(tham) konung þegia. ok svara öngu. Enn allr lydr er æ var þínginu Geystiz at JuGur(the) með opi ok eGian. ok villdu at hann nefndi suika mennína. Enn a þui þíngi. Redu þeir er Rangara höfðu ok uernduðu sakirnar.

O podobnym przypadku nadużywania władzy przez przywódców politycznych opowiada *Bandamanna saga* – w której zmowa przywódców na þingu, aby przejąć dobra innego bogatego gospodarza poprzez manipulowanie prawem, zostaje poddana społecznej krytyce.

Tyrania szlachty rzymskiej: łamanie wolności i praw ludu

Tłumacz poszerza krytykę rzymskiej arystokracji, dodając od siebie, że wolności ludu są ograniczane z powodu chciwości przywódców politycznych (*hofdíngrar*) i dlatego, że nie przestrzegają oni praw ludu (*alþýða, almugi*):

Sallustius: *Iugurtha*, 42:

Rómverja saga ÞH 49:

Nam postquam Ti. et C. Gracchus, quorum maiores Punico atque aliis bellis multum rei publicae addiderant, vindicare plebem in libertatem et paucorum scelera patefacere coepere, nobilitas noxia atque eo percussa modo per socios ac nomen Latinum, interdum per equites Romanos, quos spes societatis a plebe dimoverat, Gracchorum actionibus obviam ierat; et primo Tiberium, dein paucos post annos eadem ingredientem Gaium, tribunum alterum, alterum triumvirum coloniis deducendis, cum M. Fulvio Flacco ferro necaverat. Et sane Gracchis cupidine victoriae haud satis moderatus animus fuit. Sed bono vinci satius est quam malo more iniuriam vincere.

Igitur ea victoria nobilitas ex libidine sua usa multos mortalis ferro aut fuga extinxit plusque in relicuum sibi timoris quam potentiae addidit. Quae res plerumque magnas civitatis pessum dedit, dum alteri alteros vincere quovis modo et victos acerbius ulcisci volunt. Sed de studiis partium et omnis civitatis moribus si singillatim aut pro magnitudine parem disserere, tempus quam res maturius me deseret. Quam ob rem ad inceptum redeo.

Enn Liberíus. ok Gaius Grakus villdu leida alþýðuna í þat frelsi sem fyrr hafði hon haft. Þúiat þat hafði mest af skeiðis gengit. fyrir sakir fríðar ok agirni hofdíngría. er æigi villdu geyma lög. ok rett almugans. Þúí gorduz ber Rangíndi hinna tignu manna. Þúiat þeíra frændr hinir fyrri hofðu mikít Ríki vnnít vndir Romuería í Serklandi.

Ścięcie spiskujących przeciwko ludowi – prawo Rzymian

Salustiusz wspomina o wcześniejszych spiskach mających na celu obalenie ustroju. Publius Autronius i Publius Sulla, wybrani konsulami, zostali oskarżeni o korupcję wyborczą i poddani karze (*poenas dederant*), nie podaje on jednak jakiej karze. Tłumacz dodaje, że zostali ścięci (*halshögnir*), ponieważ prawo Rzymian, domagało się takiego traktowania tych, którzy chcieli przywłaszczyć sobie prawa ludu:

Sallustius: *Catilina*, 18:

Rómverja saga ÞH 175:

Sed antea item coniuravere pauci contra rem publicam, in quibus Catilina fuit. 2 De qua, quam verissime potero, dicam. L. Tullo et M'. Lepido consulibus P. Autronius et P. Sulla designati consules legibus ambitus interrogati poenas dederant.

Enn er vart varð við Rád þeíra. varo þeír baðir halshögnir. Þúiat sua budu lög Romvería at Sua skyldi með all gera þa er alþýðunnar Rett villdu undir sik draga.

Tłumacz ujawnia swoje poglądy w tej sprawie również w przekładzie dyskusji senatu nad karą dla uczestników spisku Katyliny, nie przyznając racji Juliuszowi Cezarowi przemawiającemu na rzecz kary więzienia, lecz zgadzając się z Katonem, który żądał dla nich kary śmierci⁶¹.

Krytyka bogatych i możnych

Do opisu w *Jugurcie* Salustiusza dobrego charakteru rzymskiego wodza o arystokratycznym pochodzeniu - Sulli tłumacz dodaje, że nie było w jego naturze tego, co jest w naturze wielu bogatych i możnych ludzi, aby źle mówić / złorzeczyć / oskarżać (*amæla*) władców (*hertogum*) lub innych przywódców politycznych (*hofdǫngium*):

Sallustius: *Iugurtha*, 96:

Rómverja saga ÞH 134-135:

Igitur Sulla, uti supra dictum est, postquam in Africam atque in castra Mari cum equitatu venit, rudis antea et ignarus belli, sollertissimus omnium in paucis tempestatibus factus est. Ad hoc milites benigne appellare, multis rogantibus, aliis per se ipse dare beneficia, invitus accipere, sed ea properantius quam aes mutuum reddere, ipse ab nullo repetere, magis id laborare, ut illi quam plurimi deberent, ioca atque seria cum humillimis agere, in operibus, in agmine atque ad vigilias multus adesse, neque interim, quod prava ambitio solet, consulis aut cuiusquam boni famam laedere, tantummodo neque consilio neque manu priorem alium pati, plerosque antevenire. Quibus rebus et artibus brevi Mario militibusque carissimus factus.

Enn ecki var þat hans natura sem margir rikir menn gera at amæla hertogum edr odrum hofdǫngium.

7. RÓMVERJA SAGA - ABERRACYJNA INTERPRETACJA DZIEŁ LUKANA I SALUSTIUSZA

Staronordyckie i chrześcijańskie kody kulturowe, którymi dysponował średniowieczny islandzki tłumacz *Katyliny* i *Jugurty* Salustiusza oraz *Wojny domowej* Lukana, wywierające swoje wyraźne wpływy w przekładzie tych tekstów - *Rómverja saga*, zwłaszcza w formie błędów znaczących oraz intencjonalnych przekształceń ujawniających staronordycką kulturę rodzimą tłumacza i jego nabytą poprzez łacińską edukację chrześcijańską kulturę umysłową, pozwala poznać tryby recepcji przez średniowiecznych Islandczyków dzieł literatury rzymskiej, która jako literatura pogańska była pod względem moralnym szczególnie

⁶¹ *Rómverja saga* ÞH 205-206 (SALLUSTIUS: *Catilina*, 51-52).

problematiczną lekturą dla tłumacza jako chrześcijanina, zaś jako erudycyjne teksty kultury obcej stwarzała ona mu problemy interpretacyjne z powodu jego braków w wiedzy o kulturze źródłowej tych tekstów, niezbędnej do ich pełnego zrozumienia erudycji obejmującej inne dzieła literatury rzymskiej oraz literaturę grecką.

Poprzez kulturowy przekład tekstów źródłowych, obejmujący islandyzację rzymskiego horyzontu geograficznego, porządku prawnego, tradycyjnych obyczajów i wierzeń społecznych, religii pogańskiej oraz republikańskiego ustroju, tłumacz zniwelował dla czytelników kulturową obcość tych tekstów. Używanie przekładu tych tekstów jako podręcznika historii w edukacyjnych instytucjach kościelnych umożliwił szereg wprowadzonych w nim przekształceń o charakterze cenzorskim uzgadniających etykę tłumaczonych tekstów źródłowych z moralnością chrześcijańską, zwłaszcza w zakresie etyki reprodukcyjnej i seksualnej, w którym radykalną różnicę w ocenie moralnej między rzymską kulturą źródłową i staroislandzką chrześcijańską kulturą docelową ujawnił w przekładzie problem żony Katona i wielożeństwa Numidyjczyków. Użycie figury szlachetnego poganina, aby również w tłumaczeniu stawiać dla chrześcijan Katona Młodszego jako wzór człowieka, pozwoliło zachować przynajmniej część elementów wyznawanej przez niego etyki stoickiej również w tłumaczeniu.

Jednocześnie jednak zabiegi te zaniżyły wartość kognitywną przyjmowanych tekstów, ograniczając czytelnikom możliwości poznania rzymskiej kultury, zwłaszcza jej problematycznych z powodu ich obcości pod względem moralnym elementów, które tłumacz zdecydował się ocenzurować. Zasadniczo zmieniła charakter tekstów źródłowych dokonana w ich przekładzie zmiana radykalnej republikańskiej i antymonarchistycznej implikacji ideologicznej nadanej ich dziełom przez Salustiusza i Lukana, która odbrała im ich wywrotowy polityczny potencjał, o którym tłumacz musiał zdawać sobie sprawę, a tym samym i możliwość przyczynienia się do zmiany społecznej w zakresie polityki. Krytyka wyższych warstw społecznych przyjęła w *Rómverja sadze* inny wymiar – homiletyczny: nie łamcie prawa, nie nadużywajcie władzy, nie złorzeczcie innym, nie bądźcie chciwi.

W *Rómverja sadze* pragmatyczne podejście tłumacza do przekładanych tekstów ujawnia się w jego praktyce translatorskiej również w treściach, które tłumaczy on ze szczególną starannością - słowo po słowie (*orð æftir orðe*): opisy działań wojennych, zwłaszcza w zakresie taktyki i strategii, a także przemowy, oddając w nich w języku staroislandzkim w *Rómverja sadze* łacińskie figury retoryczne i stylistyczne, co również wskazuje na dominację założonych dla dokonywanego przekładu funkcji poznawczych – a zatem podręcznika historii, retoryki i być może sztuki wojennej. Kwestia funkcji

poznawczych *Rómverja sagi* analizowana jest rozdziale III, w którym jako jej wyznaczniki wskazane są relacje intertekstualne – cytaty z *Rómverja sagi* w literaturze staroislandzkiej na takie funkcje wskazujące.

Popołnione przez tłumacza błędy znaczące i dokonane intencjonalnie przekształcenia, ujawniają formację intelektualisty o umysłowości klerykalnej, o większej erudycji biblijnej niż klasycznej (choć chwali się on w *Rómverja sadze* lekturą Makrobiusza i ujawnia znajomość *Alexandreis* Waltera z Châtillon), moralistę, który nie chce wystawiać czytelnika na gorszący wpływ obcej kultury i pogaństwa, zanurzonego jednak na tyle w rodzimej kulturze, by za jej pomocą oddać pogańskość, heroiczną i starożytność Rzymu, a w końcu i człowieka o monarchistycznych poglądach, na tyle by cenzurować wszelkie treści antymonarchistyczne, wykazującego szczególne zainteresowanie legitymacją władzy królewskiej i arystokratycznej.

II. GRUPA CZYTELNICZA – WSPÓLNOTA

INTERPRETACYJNA *RÓMVERJA SAGI*

Współrzędne historyczne i społeczne tekstu *Rómverja sagi*, jego historyczne usytuowanie w średniowiecznym i nowożytnym społeczeństwie islandzkim, jest istotną kwestią, która musi zostać rozstrzygnięta, aby w dalszych etapach przeprowadzanej tu analizy możliwe było dokładniejsze wytyczenie granic kulturowych wpływów *Rómverja sagi* w społeczeństwie islandzkim. Jej wpływy niewątpliwie były bowiem zawężone poprzez ograniczony dostęp Islandczyków do książek w epoce średniowiecznej i wczesnej nowożytności. Nie możemy więc odnosić osiągniętych w dalszych rozdziałach wniosków o jej wpływach do całego społeczeństwa islandzkiego. Dlatego w niniejszym rozdziale trzeba odpowiedzieć na pytanie: kto czytał *Rómverja sagę* w średniowiecznej i wczesnonowożytnej Islandii?

Odpowiedź na to pytanie – charakterystyka zbiorowa właścicieli i czytelników *Rómverja sagi*, może zostać uzyskana dzięki metodzie prozopograficznej. Średniowiecznych i wczesnonowożytnych właścicieli i czytelników *Rómverja sagi* można zidentyfikować na podstawie not marginalnych w manuskryptach *Rómverja sagi*: ich komentarzy do jej tekstu, wpisów i podpisów¹. Możliwe jest datowanie tych not marginalnych na podstawie typu

¹ Faksymile manuskryptów *Rómverja sagi*, znajdujące się w których marginalia są tu analizowane, z kolekcji Instytutu Árnego Magnússona w Reykjavíku, Biblioteki Narodowej i Uniwersyteckiej w Reykjavíku, Zbiorów Arnarnáðnańskich Uniwersytetu w Kopenhadze, Biblioteki Uniwersytetu w Oslo i Biblioteki Królewskiej w Sztokholmie dostępne są w archiwum i bibliotece cyfrowej skandynawskich rękopisów *Handrit.is*: <https://handrit.is/>

użytego pisma i ortografii języka islandzkiego. Tak datowane noty zawierające dane osobowe ich autorów powiązać można zaś ze znanymi ze źródeł pisanych, głównie dyplomatycznych, epistolograficznych i genealogicznych, Islandczykami współczesnymi tym notom. Ustaloną identyfikację czytelników uprawomocnić można dzięki drzewom genealogicznym wskazującym na pokrewieństwo i bliskość miejsc zamieszkania zidentyfikowanych posiadaczy manuskryptów *Rómverja sagi*, odpowiadającym ówczesnym zwyczajom społecznym ograniczającym dystrybucję i transmisję książek: dziedziczeniu, pożyczaniu, sprzedaży, darowi ślubnemu (*tilgjöf*).

Zidentyfikowane w ten sposób osoby i ustalenia biograficzne na ich temat (pochodzenie, wykształcenie, stan majątkowy, kariera zawodowa) mogą dostarczyć ważnych danych prozopograficznych o tym, czym charakteryzowała się grupa czytelnicza *Rómverja sagi* i jej wspólnota interpretacyjna (w rozumieniu teorii rezonansu czytelniczego Stanleya Fisha)²: jacy ludzie ją stanowili? jakie warstwy, klasy i grupy społeczne? jaki był ich status majątkowy? jakie odebrali wykształcenie? jak przebiegała ich kariera zawodowa? To zaś może pomóc wyjaśnić ich rozumienie *Rómverja sagi*, jak również wytyczyć możliwy zasięg wpływów kulturowych *Rómverja sagi* w społeczeństwie islandzkim, odcinając, niczym brzytwą Ockhama, warstwy, klasy i grupy społeczne, które z dużą dozą prawdopodobieństwa nie mogły mieć dostępu do tej literatury.

W poprzednim rozdziale przeanalizowane zostało rozumienie łacińskich tekstów źródłowych *Rómverja sagi* ujawniające się w ich staroislandzkim przekładzie. Zgodnie z przewidywaniami wynikającymi z teorii Stanleya Fisha znaczenie tych tekstów nie zostało ukonstytuowane raz na zawsze tylko przez ich autorów, który jakoby mieliby je implikować w swoich intencjach autorskich, lecz również w tym przypadku ujawnił się rezonans (czytelniczy) - każdorazowe odczytanie tekstu, który ten tekst wzbudza w odbiorcy podczas procesu czytania, *Rómverja saga* to bowiem ich kolejne odczytanie – islandzkie i chrześcijańskie, wynikające z różnic kulturowych. Żeby lepiej zrozumieć historyczne i społeczne uwarunkowania tego rezonansu w *Rómverja sadze*, przeanalizowane zostaną tu istotne zmienne na niego wpływające: kultura i formacja intelektualna czytelników, odebrana przez nich edukacja, stan wiedzy, którą w jej wyniku dysponowali, ich mentalność, erudycja literacka, dostępna im literatura, a także współdzielone doświadczenia historyczne, które razem ograniczały liczbę dostępnych odczytań tekstu. Tak uwarunkowany rezonans czytelniczy *Rómverja sagi* powodujący wśród czytelników powstawanie grup, które dzielą

² S. FISH: *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 251-276.

wspólne, wspólnotowe odczytania tego tekstu, czyli wspólnotę interpretacyjną, wynikający z charakteru jej grupy czytelniczej, może być lepiej pojęty dzięki informacjom o tejże grupie czytelniczej, które zostają przedstawione w tym rozdziale.

Informacje biograficzne o możliwych do zidentyfikowania właścicielach i czytelnikach *Rómverja sagi* są tu zaczerpnięte z islandzkiej literatury genealogicznej, obejmującej publikacje zbiorcze dla całej historycznej populacji islandzkiej, jak również osobne dla duchowieństwa, elity urzędniczej, wykładowców i uczniów łacińskich szkół katedralnych w Skálaholt i Hólar, jak i dla poszczególnych regionów Islandii³.

Zidentyfikowani tu właściciele i czytelnicy *Rómverja sagi* żyli w okresie od XV wieku do XVII wieku, po którym sięgająca średniowiecza ciągłość dziedziczenia rękopisów, ich wymiany i handlu nimi, zamykająca się w granicach Islandii, została zerwana przez działalność kolekcjonerską duńskich i szwedzkich instytucji naukowych, pozyskujących islandzkie rękopisy poprzez swoich antykwariuszy, w przypadku rękopisów *Rómverja sagi* przez Jóna Eggertssona i Árnego Magnússona. Na okres ten przypada skorelowany z kryzysem ekonomicznym spadek produkcji literackiej na Islandii, zwłaszcza historiograficznej, informacje genealogiczne ograniczone są zatem przez oszczędne dane zapisywane w islandzkich rocznikach – annałach i źródłach dyplomatycznych oraz zachowane w tradycji ustnej rodów islandzkich, spisywanej przez badaczy w okresie późnej nowożytności, i obejmują w najlepszym przypadku lata życia, własność ziemską, relacje pokrewieństwa, pełnione urzędy i zdobyte wykształcenie na Islandii oraz ewentualnie na kontynencie. Są to jednak dane wystarczające, aby określić charakter grupy czytelniczej – wspólnoty interpretacyjnej *Rómverja sagi* w późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności, w którym to okresie wywierała ona kulturowe wpływy analizowane w niniejszej pracy w następujących dalej rozdziałach.

Notami marginalnymi w rękopisach *Rómverja sagi* badacze się dotąd nie zajmowali, z wyjątkiem Árnego Magnússona, który w redagowanym przez siebie katalogu opisywał m.in. na ich podstawie proveniencję pozyskiwanych rękopisów *Rómverja sagi*⁴, jak również późniejszego redaktora katalogu Kolekcji Arnarnagarskiej - Kristiana Kálunda, w którego

³ Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940; EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*; SVEINN NIELSSON: *Presta tal og prófastar á Íslandi*; GUÐRÚN ÁSA GRÍMSDÓTTIR: *Biskupsstóll i Skálholti; Sýslumannafir*; JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi*; JANUS JÓNSSON: *Saga latínuskóla á Íslandi til 1846*; EINAR BJARNASON: *Lögréttumannatal*.

⁴ *Catalogus codicum pergamenorū Arnā Magnæi - ÁM 435 a 4º, folio 3 verso - 6 recto, 143 verso.*

katalogu sporządzone zostały opisy manuskryptów⁵, oraz Jakoba Benediktssona, który w swojej edycji faksymile manuskryptu *ÁM 595 α-β 4^o* wykonał transkrypcję marginaliów w tym rękopisie⁶. W większości przypadków opieram się na transkrypcjach tych badaczy. Kiedy jednak opis manuskryptu jest niekompletny i ich nie obejmuje, dokonuję transkrypcji sam. Identyfikacji osób, które złożyły podpisy w manuskryptach, dokonał dla ostatnich właścicieli Árni Magnússon, na ogół żeby potwierdzić informacje przekazywane mu przez osoby, od których rękopisy pozyskał. Jakob Benediktsson dokonał identyfikacji części autorów podpisów w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*, nie dotarł jednak wcześniej niż XVII wiek.

W przypadku podpisów właścicieli *ÁM 595 α-β 4^o*, *ÁM 225 fol.*, *ÁM 226 fol.* w niniejszej rozprawie zidentyfikowano na podstawie not marginalnych właścicieli i czytelników sięgając aż po XV wiek. Ponieważ nie podejmowano dotąd również badań prozopograficznych nad grupą czytelniczą *Rómverja sagi* niniejszy rozdział pomyślany jest jako studium prozopograficzne mające dać odpowiedź na pytanie: w jakich kręgach społecznych czytano *Rómverja sage*?

1. MARGINALIA W MANUSKRYPTACH *RÓMVERJA SAGI*

Noty marginalne pozostawione przez czytelników manuskryptów *Rómverja sagi* są bezpośrednimi pozostałościami aktów czytelnictwa tej sagi w późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności i pozwalają zbliżyć się po śladach pozostawionych przez nich samych do rzeczywistych czytelników *Rómverja sagi* w ich procesie czytelniczym.

O ile status *sacrum*, jaki rękopisom *Rómverja sagi* *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.* nadały spisane w nich obok *Rómverja sagi* teksty biblijne i hagiograficzne (*Stjórn*, *Gyðinga saga*, *Vitae patrum*), powstrzymywał czytelników od notowania na marginesach manuskryptów swoich przemyśleń, choć wielu z nich pozostawiło w nich mimo to swoje podpisy. O tyle pozbawiona kontekstu świętych tekstów *Rómverja saga* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o* zainspirowała znaczną liczbę not marginalnych spisanych rękami jej czytelników. Obok podpisów właścicieli i czytelników są tam wypisy z samego tekstu, formuły epistolarne, przysłowia, formuły modlitewne, strofy wierszy i pieśni w języku islandzkim oraz łacińskim, a także marginalia odnoszące się bezpośrednio do tekstu *Rómverja sagi* – komentarze,

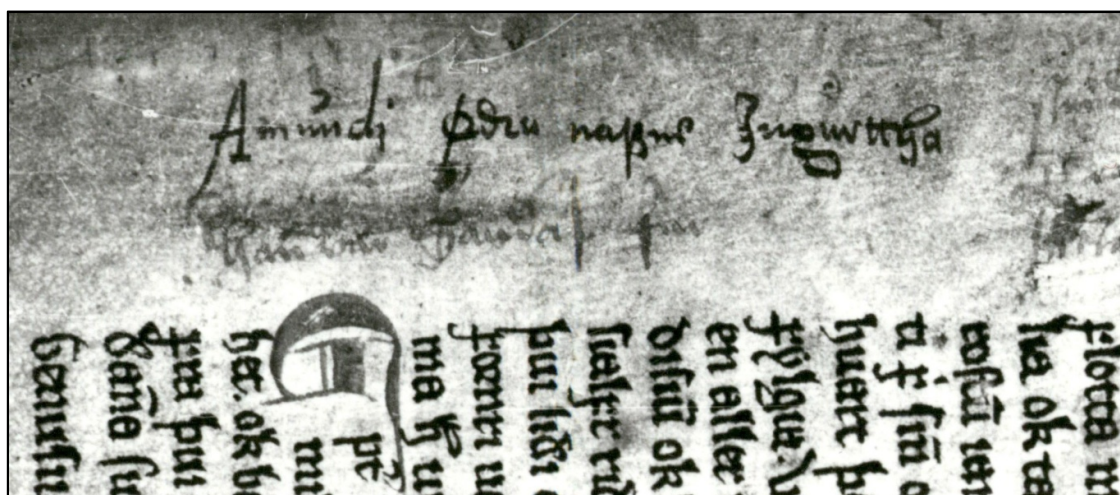
⁵ *Katalog over Den Arnarnagæanske Håndskriftsamling*, t. I, s. 181-183, 763, 766-768. Katalog obecnie jest dostępny również w wersji elektronicznej jako część składowa archiwum i biblioteki cyfrowej skandynawskich rękopisów *Handrit.is*.

⁶ *Catilina and Jugurtha by Sallust, and Pharsalia by Lucan, in old Norse, Rómverjasaga* : *ÁM 595 α-β 4^o*, s. 15-18.

pozwalające niemal obserwować, w zastygłym atramencie niczym w skamielinach, rzeczywistych czytelników *Rómverja sagi* w procesie czytania tekstu.

Na marginesie *folio 34 verso* manuskryptu *AM 595 α-β 4°* czytelnik napisał pod wpływem przedstawienia Jugurty w *Rómverja sadze* jako łupieżcy, być może o lokalnym rozbójniku lub znienawidzonym sąsiedzie (nie ma niestety możliwości powiązania imienia *Ámundi* ze znanymi Islandczykami przełomu średniowiecza i nowożytności), że on - *Amundi* ma na drugie imię *Jugurta* i to on jest złodziejem owiec: *Amundj ødru nafne Jugurttha. hann var sauda þiofur*⁷.

Ryc. 4. Nota marginalna *Amundj ødru nafne Jugurttha. hann var sauda þiofur* w manuskrypcie *AM 595 α-β 4°*, *folio 34 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalesamlinger.hum.ku.dk).



Na *folio 7 verso* i *8 verso* czytelnik dopisał łaciński cytat z *Listów z Pontu* Owidiusza, głoszący że wszelkie sprawy ludzkie wiszą na włosku (lub dosłownie: na nici): *omnia sunt hominum tenui pendientia filo*⁸, prawdopodobnie w odniesieniu do tekstu *Rómverja sagi*. W tym manuskrypcie *Rómverja sagi* na *folio 7 verso* i *8 verso* opisane są bowiem zmienne losy kampanii wojennej rzymskiego wodza Metellusa przeciwko Jugurcie w Afryce.

Na *folio 7 verso* opisana jest bitwa, która wymknęła się spod kontroli dowódców, wojska walczyły niezgodnie z rozkazami, bez zachowania szyku, jedni atakowali, inni uciekali, wojska rzymskie i afrykańskie się wymieszały, i wszystkim rządził przypadek (zwłaszcza tym, kto wygra bitwę):

⁷ *AM 595 α-β 4°*, *folio 34 verso*.

⁸ OVIDIUS: *Epistulae ex Ponto*, IV, 3, 35. Zob.: *AM 595 α-β 4°*, *folio 7 verso*, *8 verso*; *Rómverja saga* þH 64-79.

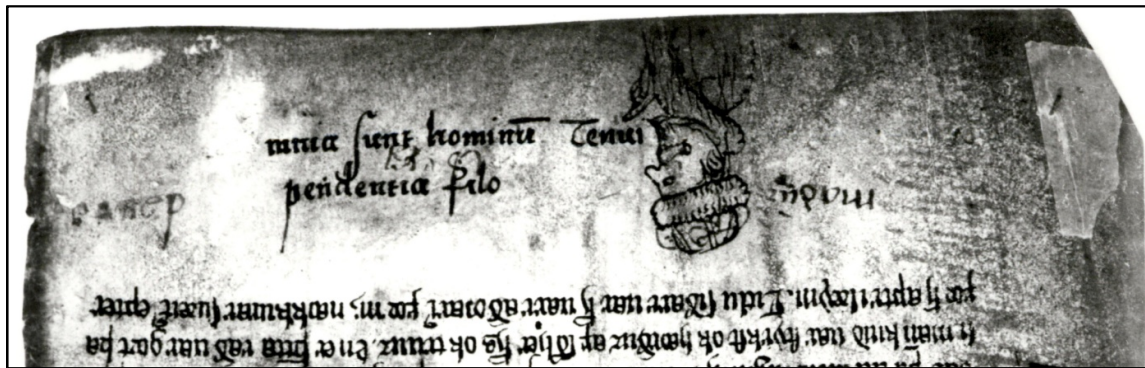
Rómverja saga:

þa for ekki vart lið epter skipvñ ne epter raðinu. helldr uarð þa allt að atburðum. Sua for fram mikinn luta dagsins að æigi matti uita huerr ender mundi uerða a orrostonni⁹.

Sallustius:

Ceterum facies totius negoti varia, incerta, foeda atque miserabilis: dispersi a suis pars cedere, alii insequi; neque signa neque ordines observare; ubi quemque periculum ceperat, ibi resistere ac propulsare; arma tela, equi viri, hostes atque cives permixti; nihil consilio neque imperio agi, fors omnia regere¹⁰.

Ryc. 5. Nota marginalna *omnia sunt hominum tenui pendentia filo*¹¹ w manuskrypcie *AM 595 a-β 4°*, folio 7 verso. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).



Na folio 8 verso, gdzie cytat został powtórzony innym pismem i ręką, opis kampanii wojennej jest kontynuowany: trwa bitwa pod Zamą, w której przewaga przechyla się to na jedną to na drugą stronę i ludzie Jugurty raz cieszą się a raz nie:

Rómverja saga:

ok uissu að þar mundi konungr uera ok bendi hvern aðrum til að sia skyllði ok glædduz stundum en stundum u glædduz þæir¹².

Sallustius:

Eos, uti quaeque Iugurthae res erant, laetos modo, modo pavidos animadverteres; ac, sicuti audiri a suis aut cerni possent, monere alii, alii hortari, aut manu significare aut niti corporibus, et ea huc et illuc quasi vitabundi aut iacentes tela agitare¹³.

⁹ Rómverja saga ÞH 64.

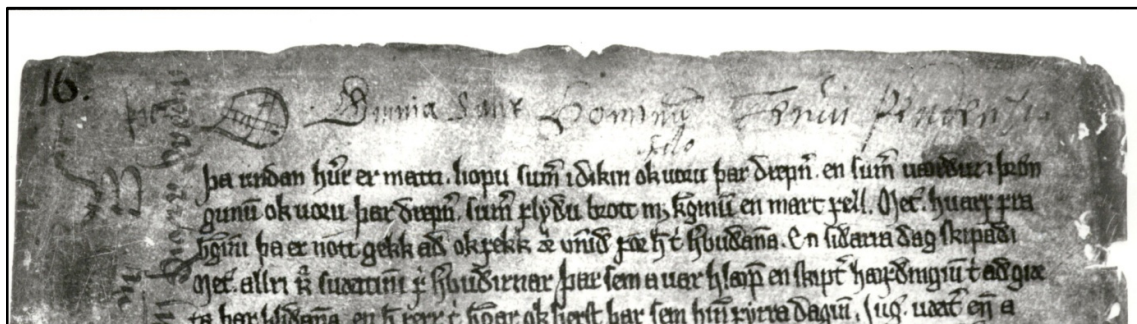
¹⁰ SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 51, 1.

¹¹ *AM 595 a-β 4°*, folio 7 verso.

¹² Rómverja saga ÞH 77.

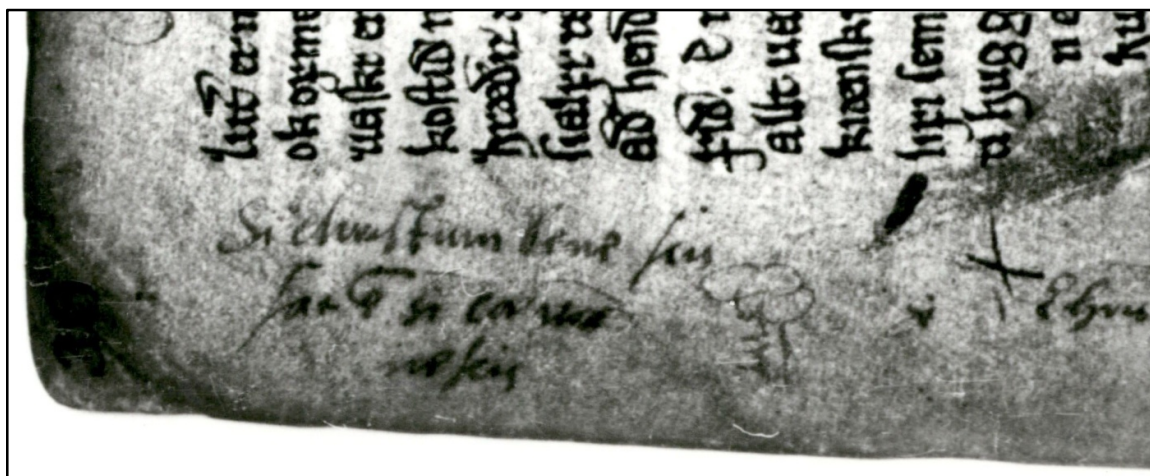
¹³ SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 60.

Ryc. 6. Nota marginalna *omnia sunt hominum tenui pendencia filo*¹⁴ w manuskrypcie *AM 595 a-β 4°*, folio 8 verso. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalesamlinger.hum.ku.dk).



Na folio 15 verso czytelnik zostawił notę marginalną z tekstem chrześcijańskiej maksymy moralnej głoszący, że jeśli ktoś zna Chrystusa, to wystarczy mu to, nawet gdy nie zna innych rzeczy, a jeśli Chrystusa nie zna, to niczym są inne rzeczy, których się wyuczył: *Si christum bene scis sat est si cætera nescis si Christum non scis nil est si cætera discis*¹⁵.

Ryc. 7. Nota marginalna *Si christum bene scis sat est si cætera nescis si Christum non scis nil est si cætera discis* w manuskrypcie *AM 595 a-β 4°*, folio 15 verso. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalesamlinger.hum.ku.dk).



Część *Rómverja sagi* spisana na folio 15 verso to przemowa pochodzącego z plebsu wodza rzymskiego Gajusza Mariusza wygłoszona przez niego przeciwko rzymskiej *nobilitas* - arystokracji, krytyka dziedziczenia władzy, włości i urzędów, jak również, co koresponduje z notą marginalną, ich wiedzy książkowej na tle jego własnego doświadczenia, wiedzy zdobytej w działaniu i wyćwiczonej w czynach cnoty moralnej (bez pomocy książek).

¹⁴ *AM 595 a-β 4°*, folio 8 verso.

¹⁵ *Ibidem*, folio 15 verso; *Rómverja saga* PH 114-121.

Mariusz odnosi się w niej ze wzgardą do tych, którzy obejmując urzędy, dopiero wtedy biorą się za czytanie literatury, żeby przygotować się do sprawowania urzędu, i w rezultacie dysponują tylko wiedzą książkową, co zestawia on z wiedzą i doświadczeniem zdobytymi przez niego poprzez czyny:

Rómverja saga:

Veit ek að margum ferr sua að að siðan er þeir urðu consules toku þeir að lesa doma hinna fyrri manna. e(ða) riddarleg uerk Girkia. e(ða) lag. sua giora þeir er mistekið er til. fyrr ætti maðr að kunna en fa tignína. Quirites. iafnið mer saman nyivm manni ok ofmetnaði þeira þuiat þau uerk er þeir lasu með bok staðfum eða hæyrðu þau nam ek i riddara skap. Siaið nu þa huart mæira er uirðanda að mæla. e(ða) giora.¹⁶

Sallustius:

Atque ego scio, Quirites, qui, postquam consules facti sunt, et acta maiorum et Graecorum militaria praecepta legere coeperint: praeposteri homines, nam gerere quam fieri tempore posterius, re atque usu prius est. "Comparete nunc, Quirites, cum illorum superbia me hominem novum. Quae illi audire aut legere solent, eorum partem vidi, alia egomet gessi; quae illi litteris, ea ego militando didici."¹⁷

W tym samym miejscu tekst zawiera inne słowa Mariusza, do których mógł się odnosić czytelnik: nie studiował on greckiej literatury, ponieważ nie przyczynia się ona do dzielności człowieka, i znacznie lepsze nauki odebrał on samemu - bez książek:

Rómverja saga:

Ekki eru orð min skræytt með hennar mæli þuiat ek nam það ekki helldr hrosa her mannkostner ser sialfer til ærins. þeir þurfu slægð orðanna að þeir megi hylia liot uerk sin með slettri tælu. Ekki nam ek girðzkar runar. ekki likaði mer það. þuiat mangi hefia þær til mannkosta. þo að þær nemi. mikklu betra nam hefi ek lærðr uerið til alpyðu rettarins¹⁸.

Sallustius:

Non sunt composita verba mea: parvi id facio. Ipsa se virtus satis ostendit; illis artificio opus est, ut turpia facta oratione tegant. Neque litteras Graecas didici: parum placebat eas discere, quippe quae ad virtutem doctoribus nihil profuerant. At illa multo optima rei publicae doctus sum: hostem ferire, praesidia agitare, nihil metuere nisi turpem famam, hiemem et aestatem iuxta pati, humi requiescere, eodem tempore inopiam et laborem tolerare¹⁹.

¹⁶ *Rómverja saga* ÞH 114.

¹⁷ SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 85, 12-14.

¹⁸ *Rómverja saga* ÞH 116.

¹⁹ SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 85, 31-35.

2. ÁM 595 A-B 4^o 20

Z notatek Árnego Magnússona wiemy, że w posiadaniu rękopisu ÁM 595 α-β 4^o w XVII wieku byli Þorsteinn Jónsson (ok. 1621-1699 r.) i Þorvaldur Stefánsson (1666-1749 r.), pastorzy z Eiðar we wschodniej Islandii (okręg Fljótshálsa, region Suður-Múlasýsla).

Swoje imiona w manuskrypcie zapisało również kilku wcześniejszych właścicieli i czytelników, którzy w XVI i XVII wieku byli mieszkańcami okręgu Fljótshálsa i należeli do lokalnej elity politycznej w regionie Suður- i Norður-Múlasýsla na wschodzie Islandii.

Był wśród nich Hjalti Jónsson (XVI-XVII w.), posiadacz ziemski z Meðalnes i Fellum, w młodości uczeń szkoły katedralnej w Hólar – *Hólaskóli*, urzędnik *lögréttumaður* – członek islandzkiej rady praw (*lögrétta*)²¹, obok *Alþingi* – islandzkiego wiecu generalnego, którego była częścią, najważniejszej islandzkiej instytucji politycznej w średniowieczu i nowożytności, w której zasiadali najważniejsi islandzcy przywódcy polityczni, po 1263 roku w czasach podległości Islandii królestwom Norwegii i Danii pozbawionej uprawnień prawodawczych i pełniącej tylko funkcję ciała sądowego wyższej instancji.

Następnie rękopis miał na własność Þorleifur Einarsson (zm. ok. 1627 r.), posiadacz ziemski, członek rady praw z Múlaþingu²², a po nim Högni Þorleifsson (ok. 1600-1663), posiadacz ziemski ze Stórabakki i Hróarstungu, członek rady praw z Múlaþingu²³, i Bjarni Þorleifsson (XVII w.), proboszcz z Kálfafell²⁴, prawdopodobnie synowie Þorleifa Einarssona.

W rękopisie swój podpis złożył również Magnús Pétursson oraz jego córka Þóra i syn Þorgrímur. Magnúsa Péturssona można identyfikować z żyjącym na przełomie XVI-XVII w.

²⁰ Faksymile manuskryptu ÁM 595 α-β 4^o w *Handrit.is* i *Digitalesamlinger.hum.ku.dk*:
<https://handrit.is/en/manuscript/view/AM04-0595-a-b>
<http://digitalesamlinger.hum.ku.dk/Home/Samlingerne/6649>

Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I, s. 763.

²¹ *Íslenzkar æviskrár frá landnáms tímum til ársloka 1940*, t. II, s. 358-359; EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*, s. II, s. 4087. O strukturze władzy, administracji i sądownictwa, na Islandii pod władzą Norwegów i Duńczyków w późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności: JÓN VIÐAR SIGURÐSSON: *The making of a 'skattland'*, s. 181-225; JÓN VIÐAR SIGURÐSSON: *The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State*, s. 153-166; R. BJØRSHOL WÆRDAHL: *The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands*, s. 143-158, 250-268, 296-302; JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi*; *Sýslumannaæfir*; JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi*.

²² *Íslenzkar æviskrár frá landnáms tímum til ársloka 1940*, t. V, s. 175-176; EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*, t. I, s. 1421.

²³ EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*, t. V, s. 10110.

²⁴ *Íslenzkar æviskrár frá landnáms tímum til ársloka 1940*, t. I, s. 198; EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*, t. VI, s. 11820; SVEINN NIELSSON: *Presta tal og prófasti á Íslandi*, s. 30.

pastorem z parafii w miejscowościach Meðallandsþing, Kálfafell, Þykkvabæjarklaustur, Skaftafellsþing na południowym wschodzie Islandii²⁵.

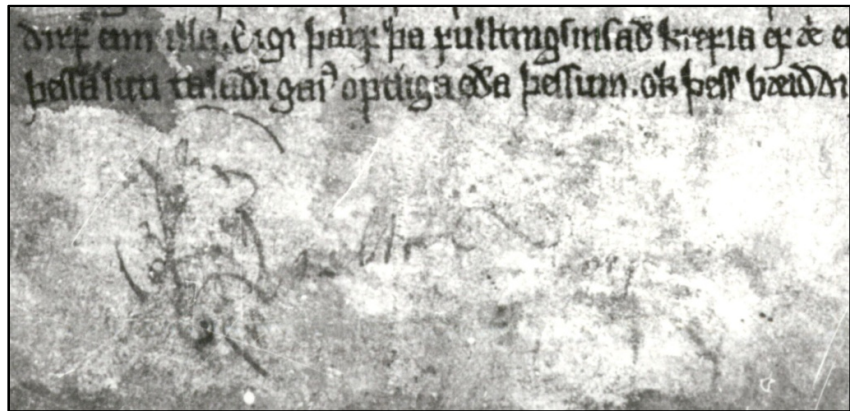
Na przełomie wieku XV i XVI *Rómverja saga* miał w swoich rękach, o czym świadczy jego podpis w manuskrypcie, Stefán Jónsson, biskup Skálholt w latach 1491—1518, wykształcony na uniwersytetach na kontynencie europejskim, między innymi we Francji, gdzie zdobył stopień naukowy bakałarza (*baccalaureus*)²⁶.

PODPISY W RĘKOPISIE *ÁM 595 A-B 4^o*

(Fotografie ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).

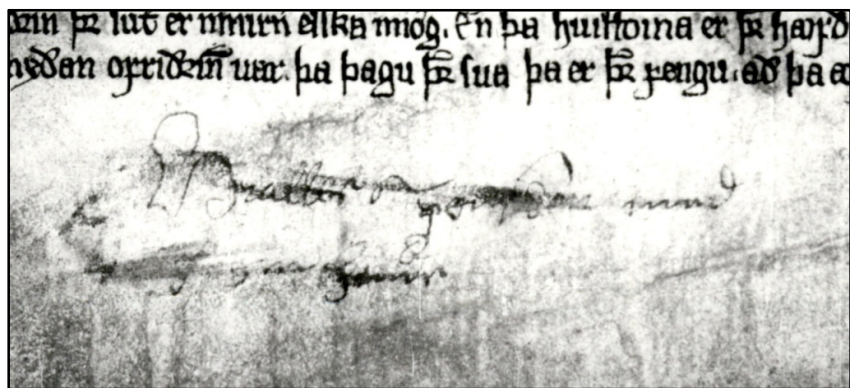
Ryc.8. 1 r
Podpis:

Hjalte
Jonsson



Ryc.9. 3 v
Podpis:

Hjalte
Jonsson
med eigenn
hende



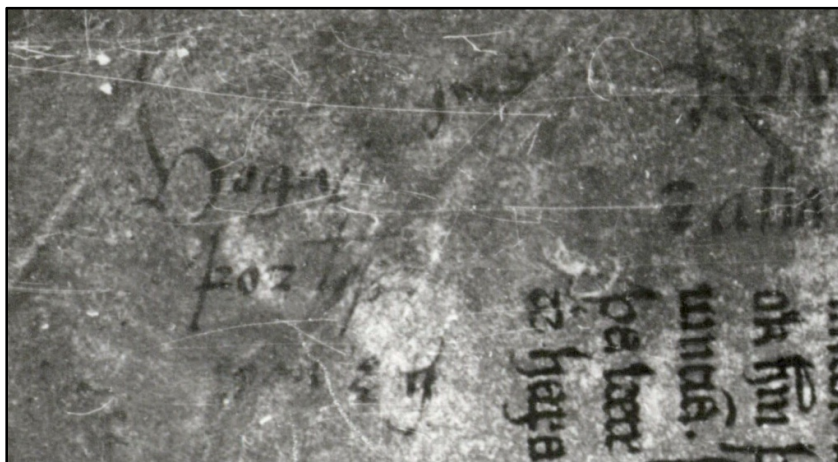
²⁵ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. III, s. 451-452; SVEINN NIELSSON: *Presta tal og prófasta á Íslandi*, s. 29, 30, 32, 33, 35.

²⁶ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. IV, s. 324; GUÐRÚN ÁSA GRÍMSDÓTTIR: *Biskupsstóll í Skálholti*, s. 30-66.

Ryc.10.
Podpis:

8 v

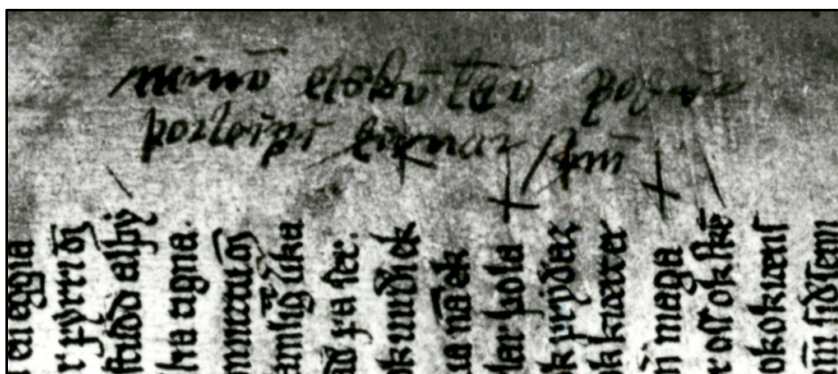
Hogni
Þorleifs son
m. e. h.



Ryc.11.
Podpis:

15 r

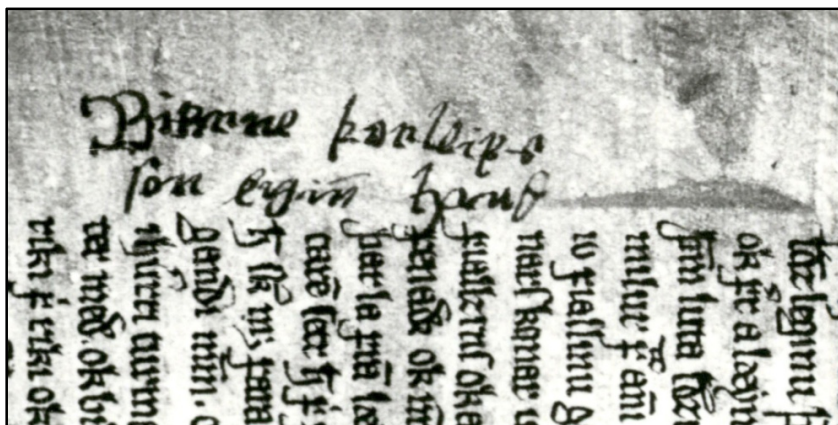
fromvm og
heidarlegvm
minvm
elskulegum
fodvr
Þorleifi
Einar syni



Ryc.12.
Podpis:

5 v

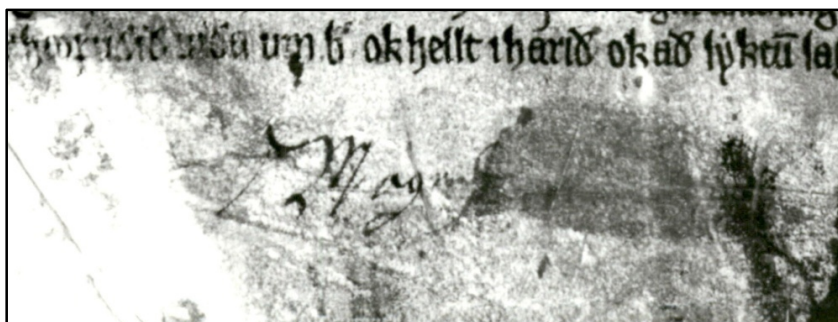
Biarne
Þorleifs son
eiginn hönd



Ryc.13.
Podpis:

22 r

Magnus



Ryc.14. 26 r
Podpis:

magnus
petursson

Handwritten signature: Magnus Petursson

Latel. in m rad in hafa ok leggja undir þangad þattu sta ok leggja ok bgrar her cæg akkurri Diganga ok kómm

Ryc.15. 35 r
Podpis:

Magnus
Petursson

Handwritten signature: Magnus Petursson

35

na heimfint er ærd uaru ok skurra sua u ha
leri kuaol yedi heiminu en sua að þessi duval
ur þra sua anan ok mæla uid anan ok minna

Ryc.16. 34 v
Podpis:

Pora
Magnuss
Peturssonar
mppria.
Þorgymur
Pieturssonar
Magnuss

Handwritten signature: Pora Magnuss Peturssonar

lgia m ok taka upp þn soma allen er þ hepa haxðan ok
að sua skapti um að þ fatak kallar er nu hafa barz m
ma hira okuuding uoma bg er nu hafa barz m; m far
i þ þ uææler m m ad yðar flotti m m uokkud um mma

Ryc.17. 10 v
Podpis:

Stephan
Jonsson

Handwritten signature: Stephan Jonsson

þm er ka
fannu dag
gekk alle
gnu ok
Ok þa hof
ta uel ok
lgem uft
þa en t þ
uel komur
mattu þa
uæsku ok
kudu alle
þ uætt ok

Stephan Jonsson

Tuym la

Árni Magnússon nabył ten manuskrypt do swojej kolekcji ok. 1700 r. od księdza i poety Þorvalda Stefánssona (1666-1749 r.). Ksiądz ten odebrał wykształcenie w szkole katedralnej w Skálaholt i na Uniwersytecie w Kopenhadze. Rezydował jako pastor w latach 1700-1710 w lokalnej parafii i na farmie w Gilsárteigur (gmina Eiðahreppur, okręg Suður-Múlasýsla we wschodniej Islandii), a w latach 1710-1749 w Hof (gmina Vopnafjarðarhreppur, okręg Norður-Múlasýsla we wschodniej Islandii)²⁷. Árni Magnússon pozostawił taką informację o okolicznościach nabycia przez niego tego manuskryptu w katalogu rękopisów pergaminowych należących do jego kolekcji:

Romveria Saga, 4to, ubivis mutila. Komin til min fra Sira Þorvalde Stefans syne. Er Salustii Bellum Jugurtinum Ejusdem Bellum Catilinarium. Lucani Bellum civile Cæsaris et Pompeji²⁸.

Na *folio* 24 rękopisu znajduje się napisany XVIII-wiecznym pismem dopisek, wskazujący na to, że ta część manuskryptu została nabyta osobno od Þorsteinna Jónssona, duchownego wykształconego w szkole katedralnej w Hólar, który był poprzednikiem Þorvalda Stefánssona jako pastor w Eiðar i również żył na gospodarstwie w Gilsárteigur²⁹:

Þetta blad fundid á slöðum Sira Þorsteinz Slg. Jönssonar ad Gilsárteigi.

Informacje zachowane na papierowych kartach spiętych razem z rękopisem potwierdzają to.

²⁷ Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940, t. V, s. 247; SVEINN NIELSSON: *Presta tal og prófasta á Íslandi*, s. 4, 11; EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*, t. III, s. 5920.

²⁸ *Catalogus codicum pergamenorum Arna Magnæi - AM 435 a 4^o, folio 143 verso.*

²⁹ Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940, t. V, s. 213; SVEINN NIELSSON: *Presta tal og prófasta á Íslandi*, 1869, s. 11.

3. ÁM 226 FOL.³⁰

O kodeksie *ÁM 226 fol.* wiemy, że iluminował go ksiądz Magnús Þórhallsson, skryba manuskryptu *Flateyjarbók* (XIV w.)³¹, co wskazuje na to, że w XIV wieku znajdował się on w klasztorze Helgafell, później zaś w XVI i XVII wieku jego właścicielami byli urzędnicy islandzcy z możliwych rodów, których członkowie sprawowali w XV-XVII w. najwyższe urzędy na Islandii: Gísli Þórðarson (ok. 1545—1619), *lögmaður* – prawnik, przewodniczący rady praw, który odebrał wszechstronne wykształcenie w kraju jak i za granicą³²; Eggert *riki* Björnsson (1612-1681) z miejscowości Skarð á Skarðsströnd (ród *Skarðverjar*), urzędnik *sýslumaður* – naczelnik okręgu o uprawnieniach policyjnych i skarbowych z okręgu Barðastrandarsýsla³³; Magnús Björnsson (ok. 1595—1662) z gałęzi rodu *Svalberðingar* z Munkaþverá — uczeń w szkole katedralnej w Hólar, student na Uniwersytecie Kopenhaskim, naczelnik nad okręgiem Vaðlaþing oraz Munkaþverárklostur, później przewodniczący rady praw³⁴; po nim zaś jego synowie Gísli, zwany Uczonym - Vísi-Gísli Magnússon, (1621—1696)³⁵ oraz Björn Magnússon (1623—1697)³⁶, podobnie jak ojciec uczniowie w szkole katedralnej w Hólar i studenci na Uniwersytecie Kopenhaskim a następnie w Hamburgu, którzy po powrocie na Islandię obaj urzędowali jako naczelnicy okręgów (Vísi-Gísli w okręgu Rangárvallasýsla, Björn w Húnavatnssýsla); następnie zaś biskup Skálaholt Þórður Þorláksson - Thorlacius (1637-1697)³⁷, człowiek nad wyraz wykształcony: uczeń szkoły katedralnej w Hólar i student na wielu europejskich uniwersytetach (Kopenhaga, Rostok, Wittenberga, Strasburg, Paryż), rektor szkoły katedralnej w Hólar; potem jego syn Þorlákur Þórðarson (1675-1697) — uczeń w szkole katedralnej w Skálaholt - *Skálholtsskóli*, student w

³⁰ Faksymile manuskryptu *ÁM 226 fol.* w *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM02-226>
Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I, s. 182-183.

³¹ MATTHÍAS ÞÓRÐARSON: *Íslands middelalderkunst*, s. 340; SELMA JÓNSDÓTTIR: *Lýsingar i Stjórnar-handriti*, s. 14.

³² *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. II, s. 82-83; *Sýslumannaæfir*, III, 419-435; JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi*, s. 10, 129-130; JÓHANNA KATRÍN FRÍÐRIKSDÓTTIR: *Ideology and Identity in Late Medieval Northwest Iceland*, s. 87-128.

³³ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 314; *Sýslumannaæfir*, t. II, s. 110-116, 407-419.

³⁴ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. III, s. 410-412; *Sýslumannaæfir*, t. I, s. 231-233; JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi*, s. 10, 134-135; SIGURJÓN PÁLL ÍSAKSSON: *Magnús Björnsson og Möðruvallabók*, s. 103-151.

³⁵ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. II, s. 67-68; JAKOB BENEDIKTSSON: *Gísli Magnússon (Vísi-Gísli): Aevísaga, ritgerðir, bréf*; JAKOB BENEDIKTSSON: *Ráðagerðir Vísa-Gísla í Hollandi*. "Gripla" 1979, t. III, s. 7-18; *Sýslumannaæfir*, t. IV, s. 478-479.

³⁶ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 235-236; *Sýslumannaæfir*, t. I, s. 565-572.

³⁷ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. V, s. 122-123; JANUS JÓNSSON: *Saga latínuskóla á Íslandi til 1846*, s. 73-74; MÁR JÓNSSON: *Þórður biskup Þorláksson og söfnun íslenskra handrita á síðari hluta 17. aldar*, s. 179-196.

Kopenhadze, zaś po powrocie ze studiów rektor szkoły katedralnej (*skólameistari*) w Skálaholt³⁸; w końcu zaś jego brat Brynjólfur Þórðarson (Brynjólfur Thorlacius) z Hlíðarendi (1681—1762) — uczeń w szkole katedralnej Skálaholt, student w Kopenhadze, potem naczelnik okręgu w Árnessýsla i Rangárvallasýsla³⁹, od którego Árni Magnússon manuskrypt ten pozyskał.

Biskup Thorlacius - Þórður Þorláksson (1637-1697) pozostawił notatkę na karcie papierowej umieszczonej w manuskrypcie potwierdzających ten porządek dziedziczenia manuskryptu:

Syne Mynum Thorlake Þordarsyne Gief eg Undskrifadur Þessa Bok Hvorla Mier gaf MýnnEruverdugur Konu Fader Gisle Magnusson og fleck hann hana ad Erfdum epter synn fódur Magnus Biornsson Løgmann, So Bokenn er Vel under komen, og Vafalaus ad mýnu vite. Tilskil eg ad Thorlakur Þordarson frænde mýnn fare vel med þessa bok, og Liäe hana Brodur sýnum Brinjolf Þordarsine. Skalhollte þann 2 Decembris Anno 1689. Þordur Thorlaksson mp⁴⁰.

Árni Magnússon zostawił własny dopisek pod wpisem biskupa, kiedy pozyskał rękopis do swoich zbiorów:

Anno 1708. sidarst i Majo eignadist eg underskrifadur þessa bok af Monsieur Brynjolf Þordarsyne Arne Magnusson⁴¹.

W katalogu rękopisów swojej kolekcji *ÁM 435 α 4^o* Árni Magnússon zanotował:

Eg eignadist hana 1708. af Monsenieur Bryn-liolfe Þordarsyne ä Hlidarenda. hann erfde hana epter fódur sinn. Mag. Þordur feck hana af Gísla Magnussyne. Gisle epter fódur sinn Magnus Biornsson logmann. Magnus Biornsson ætladi Biorn Magnusson (broder Gísla) bokina feinged hafa af Eggert Biornssyne ä Skarde⁴².

To, że przewodniczący rady praw Gísli Þórðarson (ok. 1545-1619) posiadał tę rękopis w swoich zbiorach, potwierdza nota marginalna na *folio 158 verso*, jego podpis: *Gýsle Þordar son á þessa bok*⁴³.

³⁸ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. V, s. 169-170; JANUS JÓNSSON: *Saga latínuskóla á Íslandi til 1846*, s. 60-61.

³⁹ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 288; *Sýslumannaæfir*, t. IV, s. 329-341, 487.

⁴⁰ *ÁM 226 fol.*, Acc. Mat. 1 *recto*.

⁴¹ *Ibidem*, Acc. Mat. 1 *recto*.

⁴² *ÁM 435 α 4^o*, *folio 3 verso*.

⁴³ *ÁM 226 fol.*, *folio 158 verso*.

Stanowi on przesłankę przemawiającą za tym, że manuskrypt ten znajdował się w kolekcji rodu *Svalberðingar* z Munkaþverá znacznie wcześniej. Auðni Benediktsdóttir można bowiem identyfikować z Arnfríður Benediktsdóttir (Auðni to zdrobnienie imienia Arnfríður), ciotką Magnúsa Björnssona, właściciela rękopisu *ÁM 226 fol.* na przełomie XVI-XVII wieku, siostrą Björna Benediktssona z Munkaþverá (1561-1617), który pełnił urząd naczelnika okręgu w okręgu Vaðlaþing⁴⁵, a także córką Benedikta *ríki* Halldórssona (1534-1604), bogatego posiadacza ziemskiego i naczelnika okręgu w okręgu Vaðlaþing⁴⁶. Potwierdzałoby to również to, że później rękopis znajdował się w kolekcji Eggerta Björnssona z miejscowości Skarð á Skarðsströnd (1612-1681), który był synem Sigríður Daðadóttir, czyli córki Arnfríður Benediktsdóttir i jej męża Daðego Bjarnasona⁴⁷.

Podpis Auðni Benediktsdóttir, choć to jedyny podpis kobiety w badanych manuskryptach *Rómverja sagi*, stanowi ważną informację, a mianowicie że kobiety prawdopodobnie nie były wówczas pozbawione możliwości czytania literatury tego gatunku przez prawo lub obyczaj, jak było w przypadku wielu innych społecznych aktywności, rozrywek, gier, zabaw i sportów, spośród których moralność chrześcijańska pozwalała im aktywnie brać udział być może jedynie w grze w szachy i w *hnefatafl*, w innych zaś w najlepszym wypadku w roli obserwatora. Drugą przesłanką to potwierdzającą jest relacja intertekstualna *Rómverja sagi* z historią świata z XIV-wiecznego manuskryptu *Reynistaðarbók* (*ÁM 764 4^o*) pochodzącego ze zbiorów żeńskiego klasztoru benedyktynek w *Reynistaðarklaustur*. Duchowni z katedry w Hólar, którzy mieli ten klasztor pod swoją kontrolą, musieli zatem uznawać ją za stosowną lekturę również dla kobiet⁴⁸. Kwestia relacji intertekstualnej między *Rómverja sagą* a historią świata z *Reynistaðarbók* poruszana jest w kolejnym rozdziale.

⁴⁵ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 205; *Sýslumannaæfir*, t. I, s. 228-230.

⁴⁶ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 126; *Sýslumannaæfir*, t. I, s. 222-227.

⁴⁷ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 299.

⁴⁸ SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Universal History in Fourteenth-century Iceland*, s. 164-166; EADEM: *Arctic Garden of Delights*, s. 279-301; EADEM: *The Resourceful Scribe*, s. 325-42.

4. ÁM 225 FOL.⁴⁹

Z not marginalnych wiemy, że w XVI i XVII wieku manuskrypt *ÁM 225 fol.* mieli w rękach Ormur Jónsson urzędnik *lögsagnari* – sędzia okręgowy i członek rady praw z Fremri—Gufudalur (XV-XVI w.)⁵⁰, jego sąsiad Teitur Halldórsson (zm. 1628 r.), uczeń szkoły katedralnej w Hólar i późniejszy pastor w Gufudalur⁵¹, oraz Magnús Jónsson, gospodarz ziemski z miejscowości Hagi i Miðhlíð, naczelnik okręgu w swojej okolicy - Barðastrandarsýsla (1600-1675 r.) i uczeń szkoły katedralnej w Hólar⁵². Po Magnúsie Jónssonie manuskrypt ten odziedziczył Sæmundur Eggertsson, członek rady praw z Sæból (1625-1666), a następnie jego syn Eggert Sæmundsson. Późniejszy właściciel tego manuskryptu Ari Þorkelsson (1652-1730 r.), uczeń szkoły katedralnej w Hólar, sędzia okręgowy i naczelnik okręgu we wschodniej części okręgu Barðastrandarsýsla oraz gospodarz ziemski z miejscowości Hagi i Miðhlíð (gmina Barðastrandarhreppur, okręg Vestur-Barðarstrandarsýsla)⁵³, przekazał go Árnemu Magnússonowi w 1697 r., jak Árni Magnússon opisał to w katalogu rękopisów z jego kolekcji (*Catalogus codicum pergamenorum Arna Magnæi - ÁM 435 a 4º*):

Þessi bok hefi eg feinged af Ara Þorkelsfýne anno 1697 af Eggert Sæmundzfýne ; Sæmundur Eggertzfón fader Eggerts, feck bokina af Magnufe Jonsfýne i Midhlid (fodur Þorleifs Magnuffónar i Haga) til gefins feigia fumir, eu adrer feigia (fem og sannara mun vera) ad hann kafe keypt hana af Magnufe firi 5. hundrud i laufafe. Magnufe hafde bokina gefed Ormur Jonsfón i fremra (?) Gufudal circa vel ante ann. 1612.

„Þessa bók ä med riettu yngre Magnus Jönffón, og var honum gefin med öllum virtum af Ormi Jonffyni ad fremra (?) Gufudal etc Pfälmo XXXVII. Þeir munu eckj fem gud öttaft verda til skammar. Anno 1612”.

Þetta ftod aptan ä Saurbladinu⁵⁴.

W rękopisie *ÁM 225 fol.* na *folio 1 verso* Magnús Jónsson pozostawił w 1661 r. notę marginalną w funkcji woli pośmiertnej, w której po swojej śmierci przeznacza rękopis Sæmundowi Eggertssonowi. Zawarł w niej również informację, że sam otrzymał go od Orma Jónssona.

⁴⁹ Faksymile manuskryptu *ÁM 225 fol.* w *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM02-225>
Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I, s. 181-182.

⁵⁰ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. IV, s. 97-99.

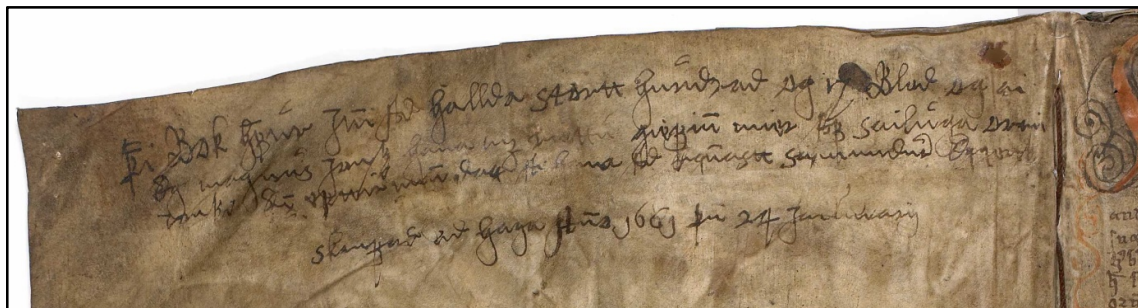
⁵¹ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. V, s. 7; SVEINN NÍELSSON: *Presta tal og prófasta á Íslandi*, s. 116.

⁵² *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. III, s. 430-440; *Sýslumannaæfir*, t. II, s. 90-94.

⁵³ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. I, s. 21; *Sýslumannaæfir*, t. II, s. 120-122.

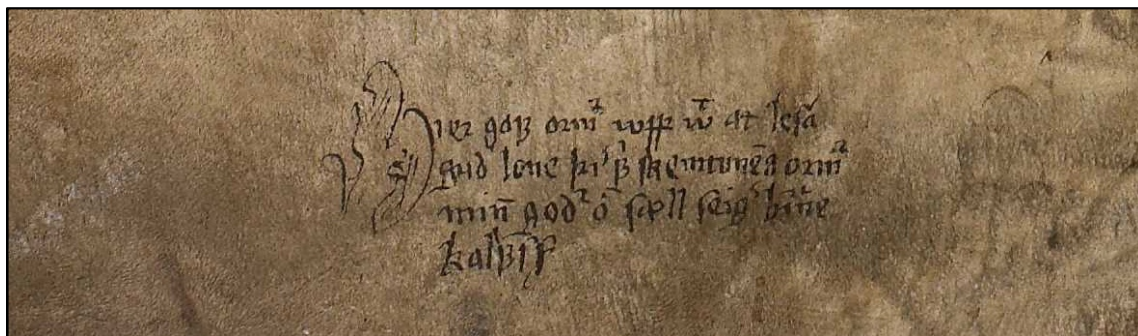
⁵⁴ *ÁM 435 a 4º*, *folio 3 verso* – 6 *recto*.

Ryc. 20. Nota marginalna w manuskrypcie *AM 225 fol., folio 1 verso*: Þessi Bok hefur Jnni Ad Hallda storrt Hundrad og 17 Blod a Eg magnus Jonfson hana med riettu giefinn mier Af saluga Ormi [i]tan fe Enn eptir minn dag A hana Ad Eignafit Sæmundur Eggertt[sson] Skrifad ad Haga Anno 1661 þann 24 Januarius.⁵⁵ (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).



Nota marginalna na *folio 95 recto* wyszła spod ręki wdzięcznego Ormowi za pożyczenie rękopisu czytelnika - Bjarnego Kálfszona. Bjarni Kalfsson jest niestety nieznaną postacią.

Ryc. 21. Nota marginalna w manuskrypcie *AM 225 fol., folio 95 recto*: Hier gaf ormur wpp wid at lesa gud lene þer þiri fkemtunena ormur minn godur oc sæll feiger biarne kalfsson.⁵⁶ (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).



Folio 107 recto zawiera notę marginalną wskazującą na kolejnego czytelnika manuskryptu – prawdopodobnie Teita Halldórssona. Teitur Halldórsson (zm. 1628 r.) był uczniem szkoły katedralnej w Hólar a następnie księdzem w Gufudalur, wyświęconym jako pastor dla tamtejszej parafii około roku 1589, gdzie mieszkał wówczas Ormur Jónsson⁵⁷. Ormur Jónsson musiał mieć zatem w zwyczaju pożyczanie swoich manuskryptów zaprzyjaźnionym sąsiadom należącym do lokalnej elity władzy.

⁵⁵ *AM 225 fol., folio 1 verso*.

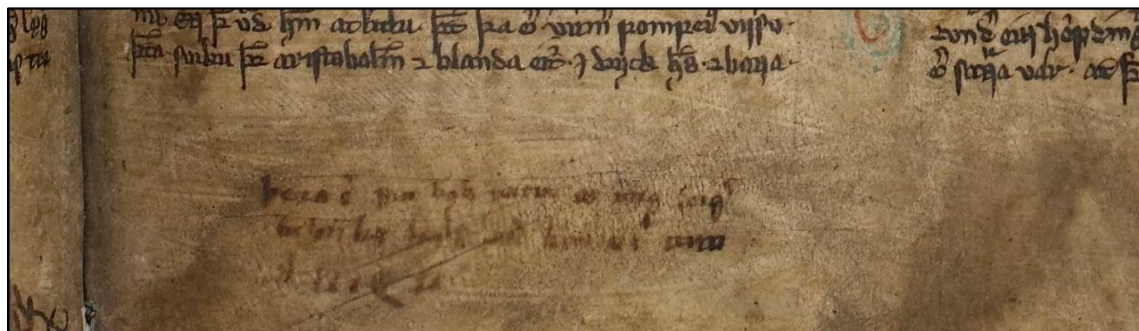
⁵⁶ *Ibidem, folio 95 recto*.

⁵⁷ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. V, s. 7; SVEINN NÍELSSON: *Presta tal og prófasta á Íslandi*, s. 116.

Ryc. 22. Nota marginalna w manuskrypcie *ÁM 225 fol., folio 107 recto*:

Þetta er þin bok teitur á mig feiger bokin ...⁵⁸

(Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).



⁵⁸ *ÁM 225 fol., folio 107 recto.*

5. HOLM. PERG. 24 4^o⁵⁹

Jón Eggertsson (1643-1689) z rodu *Svalbarðsætt*⁶⁰, zarządca dóbr klasztornych *Möðruvallaklaustur* w północnej Islandii⁶¹, kopista manuskryptów, kupił ten manuskrypt na Islandii w roku 1682 lub 1683 za 5 srebrnych talarów duńskich (isl. *rikisdalir*, duń. *rigsdaler*) i 3 marki (isl. *mark*) i przekazał go następnie do Kolegium Starożytności w Sztokholmie (*Antikvitetskollegium*), które prowadziło badania w nowym wówczas kierunku badań - nad starożytnościami północnymi (*antiquitates boreales* lub *septentrionales*), historią Skandynawii w starożytności i średniowieczu, i zwerbowało go ono jako swojego agenta na Islandii, żeby pozyskiwał rękopisy dla kolekcji Kolegium Starożytności⁶².

Jón Eggertsson prawdopodobnie nadużył swojej pozycji zarządcy dóbr klasztoru *Möðruvallaklaustur*, który przeszedł na własność króla Danii w 1551 r. zsekularyzowany podczas reformacji, i wyprzedawał on majątek klasztoru, w tym jego zbiory biblioteczne, do Danii i Szwecji (tam wbrew duńskiemu prawu, które zakazywało handlu zabytkowymi rękopisami z terytoriów Danii i jej dominiów poza jej granicami). Manuskrypt *Holm. Perg. 24 4^o* musiał zatem znajdować się w średniowieczu w zbiorach klasztoru *Möðruvallaklaustur* i dopiero po sekularyzacji klasztoru, kiedy jego dobra prawnie przypadły na własność królowi Danii, zmienił on właścicieli i znalazł się w Szwecji. Prześledzenie wcześniejszych losów tego manuskryptu nie jest możliwe.

⁵⁹ Faksymile manuskryptu *Holm. Perg. 24 4^o* w *Handrit.is*:
<https://handrit.is/en/manuscript/view/is/HolmPerg04-0024>

⁶⁰ Przodkowie Jóna Eggertssona z rodu *Svalberðingar* - *Svalbarðsætt* oraz pełnione przez nich urzędy: Eggert Jónsson á Stóru-Ökrum, lögréttumaður (~1603–1656), Magnús Jónsson í Haga, sýslumaður (~1600–1675), Jón Magnússon eldri í Haga, sýslumaður (~1566–1641), Magnús Jónsson þrúði, sýslumaður (1525–1591), Jón Magnússon ríki á Svalbarði, lögréttumaður (1480–1564).

⁶¹ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. III, s. 85-87; R. JUCKNIES: *Der Horizont eines Schreibers*.

⁶² *Katalog öfver Kongl. Bibliotekets fornisländska och fornnerska handskrifter*, s. 70-71.

6. FRAGMENTY RĘKOPIŚMIENNE ÁM 598 III A, B, Γ 4^o :

ÁM 598 III α 4^o (1525–1575), ÁM 598 β 4^o (1375–1425), ÁM 598 γ 4^o (1400–1500)⁶³

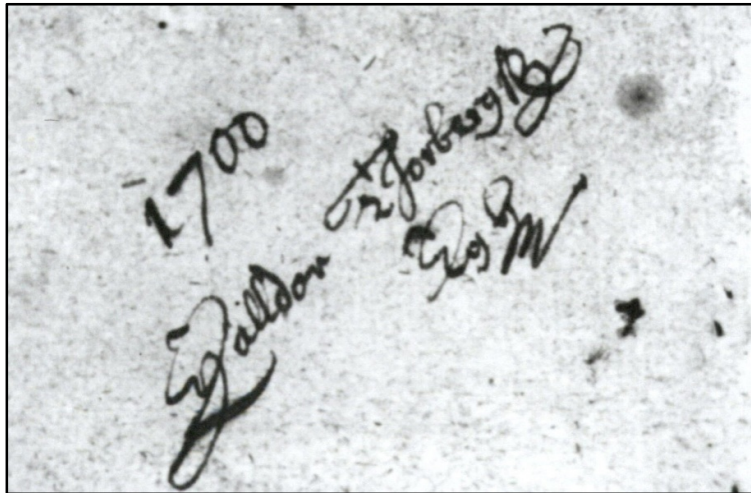
Árni Magnússon pozostawił notatki na załączonych do fragmentów rękopiśmiennych ÁM 598 III α, β, γ 4^o luźnych kartkach, że pozyskał je w Kopenhadze w 1715 od Pálła Jónssona Vídalína (1667-1727), przewodniczącego rady praw, naczelnika okręgu w Dalasýsla i właściciela ziemskiego z Víðidalstunga (okręg Vestur-Húnavatnssýsla, północno-zachodnia Islandia)⁶⁴:

Fra lögmanna Vidalin feinged her i Kaupenhafn. 1715.

Páll Jónsson Vídalín był człowiekiem wykształconym: uczył się w szkole katedralnej w Hólar, studiował teologię na Uniwersytecie w Kopenhadze, a po powrocie na Islandię został rektorem szkoły katedralnej w Skálaholt.

Na innej karcie spiętej z manuskrytem znajduje się dopisek „1700 Halldór Þorbergsson”.

Ryc. 23. Podpis Halldóra Þorbergssona.
(Fotografia ze zbiorów fotograficznych
Wydziału Studiów Nordyckich
i Językoznawstwa Uniwersytetu
w Kopenhadze:
digitalesamlinger.hum.ku.dk).



Halldór Þorbergsson (1623-1711), był członkiem islandzkiej rady praw, a także sędzią okręgowym i

właścicielem ziemskim z miejscowości Seila w okręgu Skagafjarðarsýsla na Islandii, autorem annałów z Seili – *Seiluannáll*, opisujących wydarzenia na współczesnej mu XVII-wiecznej Islandii⁶⁵. Páll Jónsson Vídalín musiał pozyskać od niego te fragmenty

⁶³ Faksymile fragmentów manuskryptowe ÁM 598 III α, β, γ 4^o w archiwum cyfrowym *Digitalesamlinger.hum.ku.dk*: <http://digitalesamlinger.hum.ku.dk/Home/Samlingerne/6670>
Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling, t. I, s. 766-768.

⁶⁴ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. IV, s. 145-146; *Sýslumannaæfir*, t. II, s. 674-682; JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi*, s. 10-11, 144-148.

⁶⁵ *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, t. II, s. 275; EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*, t. I, s. 844; EINAR BJARNASON: *Lögréttumannatal*, s. 224; HALLDÓR ÞORBERGSSON: *Annáll Halldórs Þorbergssonar lögréttumanns eða Seiluannáll 1641-1658*, s. 273-316.

rękopiśmienne przed swoim wyjazdem do Kopenhagi. Wcześniejsi właściciele tych fragmentów rękopiśmiennych nie są znani.

7. CHARAKTERYSTYKA GRUPY CZYTELNICZEJ – WSPÓLNOTY INTERPRETACYJNEJ *RÓMVERJA SAGI*

Wydaje się, że czytelnicy *Rómverja sagi* należeli do specyficznej, raczej wąskiej i dość zamkniętej w swojej warstwie i klasie grupy społecznej. Znani nam średniowieczni i wczesnonowożytni posiadacze manuskryptów *Rómverja sagi* — wysoko postawieni islandzcy duchowni, urzędnicy i bogaci posiadacze ziemscy potwierdzają bowiem charakterystykę *milieu* czytelników *Rómverja sagi* jako elity intelektualnej i politycznej.

Pośród prawdopodobnych czytelników *Rómverja sagi* na przełomie późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności (od wieku XV do XVII), oceniając na podstawie marginaliów w manuskryptach, byli bowiem głównie posiadacze ziemscy (z rodową ziemią dziedziczną i nadaniami związanymi z pełnionymi urzędami świeckimi i duchownymi), ziemscy i centralni urzędnicy islandzcy (*lögréttumaður* - członek rady praw, *lögmaður* - przewodniczący rady praw, *lögsagnari* - sędzia okręgowy, *sýslumaður* - naczelnik okręgu) oraz duchowni: księża parafialni i biskupi. Spośród 30 zidentyfikowanych tu prawdopodobnych czytelników i właścicieli manuskryptów *Rómverja sagi*, 18 pełniło urzędy państwowe, 7 zaś było duchownymi (dwaj z nich nawet biskupami, pozostali zaś księżmi parafialnymi), wszyscy zaś posiadali własność ziemską lub byli członkami rodzin z warstwy posiadającej dziedziczną własność ziemską.

Zaobserwować można wyraźną prawidłowość dotyczącą wykształcenia czytelników *Rómverja sagi*. Wielu spośród nich było uczniami islandzkich szkół katedralnych w Hólar i Skálaholt oraz niejednokrotnie ich wykładowcami (*rektor*, *skólameistari*), a nawet studentami uniwersytetów europejskich, najczęściej Uniwersytetu Kopenhaskiego, lecz również uczelni francuskich (Paryż) i niemieckich (szkoła katedralna w Hamburgu), które zapewniły im wykształcenie klasyczne, w tym przede wszystkim znajomość łaciny i literatury łacińskiej (na co wskazują również marginalia w manuskryptach *Rómverja sagi* w języku łacińskim i cytaty z dzieł pisarzy rzymskich).

Krąg czytelników *Rómverja sagi* poszerzał o rodziny właścicieli manuskryptów i ich wspólnoty instytucjonalne (parafia, szkoła, klasztor, wspólnota sąsiedzka) swoisty dla ówczesnej Islandii tryb lektury dzieł literatury – jako kolektywna lektura, recytacja dla wspólnotowej i rodzinnej rozrywki (*kvöldvökur*), na co wskazuje bliskie pokrewieństwo genealogiczne między znanymi właścicielami manuskryptów, podpisy członków ich najbliższych rodzin oraz wpisy zaprzyjaźnionych sąsiadów, którzy dziękują za pożyczenie książki – *Rómverja sagi*, a należy przy tym pamiętać, że często taki manuskrypt mógł być najbardziej kosztownym majątkiem ruchomym tych rodzin, zwłaszcza rękopisy *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.*, które kwalifikowane są jako wydania *deluxe*, wyprodukowane w skryptoriach jako towar luksusowy (o czym świadczy ich wykonanie: format *folio*, *vellum* najlepszej jakości, inicjały, iluminacje, rubryki pisane i zdobione kolorowymi atramentami z importowanych barwników). Wykonanie manuskryptu *ÁM 595 a-β 4o* charakteryzuje ten rękopis jako wydanie akademickie lub szkolne (mniejszy format – *quarto*, *vellum* dobrej jakości, większe marginesy pozostawione jako miejsce na notatki, zdecydowanie mniej zdobień, żadnych iluminacji, inicjały i rubryki tylko jako znaczniki organizacji tekstu), który mimo to był, choć może mniej niż *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.*, również cennym przedmiotem.

Nie wydaje się prawdopodobne, by krąg czytelników *Rómverja sagi*, nawet poszerzony poza zidentyfikowanych właścicieli i czytelników tej sagi za sprawą zwyczajów kolektywnej lektury i pożyczania sobie manuskryptów, mógł sięgać poza wyższe warstwy społeczne. Żaden ze zidentyfikowanych właścicieli i czytelników nie pochodził z niższych warstw społecznych. Cyrkulacja manuskryptów *Rómverja sagi* postępowała w granicach wyższych warstwach społecznych, na ogół w jednym rodzie i regionie, jak można zaobserwować, i zgodnie z porządkiem dziedziczenia - z ojca na syna (jak w przypadku rękopisu *ÁM 226 fol.* będącego w XV-XVI wieku w posiadaniu rodu ze Svalbarðu - *Svalberðingar*, *Svalbarðsætt*, zaś w wieku XVI-XVII - rodu Thorlaciusów), czasem tylko przechodząc w inne ręce za sprawą testamentu (jak w przypadku rękopisu *ÁM 225 fol.*, gdy przeszedł on na własność Sæmunda Eggertssona na mocy woli Magnúsa Jónssona), w innych przypadkach sprzedaży, a czasem daru ślubnego (*tilgjöf*)⁶⁶.

O charakterze grupy czytelniczej – wspólnoty interpretacyjnej *Rómverja sagi* więcej danych ustalić można na podstawie kolekcji manuskryptów, z jakimi łączą rękopisy *Rómverja sagi* osoby ich właścicieli – mianowicie, jakie były zainteresowania literackie tych członków islandzkiej elity intelektualnej, którzy posiadali manuskrypty *Rómverja sagi*, na podstawie

⁶⁶ S.M. ARTHUR: *The Importance of Marital and Maternal Ties*, s. 201-233.

tekstów w innych rękopisach należących do ich zbiorów. Wielu ze znanych właścicieli manuskryptów *Rómverja sagi* posiadało bowiem większe kolekcje manuskryptów z innymi tekstami wernakularnej literatury islandzkiej, co wynikać musiało z pełnionych przez nich urzędów państwowych (literatura prawnicza) i kościelnych (literatura religijna), jak i zainteresowań literackich (literatura piękna: sagi islandzkie) wynikających z ambicji intelektualnych koniecznych w oparciu o wiedzę hierarchii władzy (jedyne dostępne Islandczykom urzędy, które przetrwały w systemie politycznym przejście Islandii pod władzę królestw Norwegii i Danii, polegały bowiem na ochronie praw i wymagały posługiwania się kodeksami prawnymi i umiejętności interpretowania prawa), jak i manifestowania swojego statusu w hierarchii i stanu posiadania. W kontekście tych kolekcji status *Rómverja sagi*, zarówno jako prestiżowego tekstu jak i jako drogiego rękopiśmiennego artefaktu, możemy postrzegać jako niewątpliwą symbol statusu. Co czytali członkowie grupy czytelniczej *Rómverja sagi* – ich kolekcje manuskryptów, ilustruje poniższe zestawienie rękopisów przypisywanych znanym właścicielom i czytelnikom *Rómverja sagi* wraz z ich datowaniem oraz spisany w nich tekstami, które być może być może mówią o nich nieco więcej niż przeważnie skąpe informacje zachowane w innych źródłach⁶⁷.

7.1. Zainteresowania literackie czytelników *Rómverja sagi*

Zainteresowanie starożytnością, czytanie o historii starożytnej, korespondowało z tożsamością europejską i jej hebrajskimi oraz greckimi i rzymskimi fundamentami. O kilku z właścicieli manuskryptów *Rómverja sagi* wiadomo, że posiadali genealogie biblijne i trojańskie dla swojego rodu. Właścicielami kodeksu *ÁM 226 fol.* w XVI i XVII wieku byli, jak wiemy, przedstawiciele rodu Thorlaciusów, duchowni i świeccy dostojnicy islandzcy: *lögmaður* Gísli Þórðarson (ok. 1545—1619) oraz Magnús Björnsson (ok. 1595—1662) — *lögmaður* z rodu z Munkaþverá i jego synowie Gísli (1621—96) i Björn (1623—97), którzy obaj urzędowali jako *sýslumenn*, biskup Skálholt Þórður Þorláksson (Thorlacius), jego syn Þorlákur Þórðarson — rektor szkoły (*skólameistari*) w Skálholt, jego brat Brynjólfur Þórðarson (Brynjólfur Thorlacius) (1681—1762) — *sýslumaður* z Hlíðarendi, w którego licznej kolekcji była również *Edda Snorrego* (*ÁM 756 4^o*). Ród Thorlaciusów posiadał swoje

⁶⁷ Skład kolekcji rękopisów ustalić można na podstawie danych o osobach, którym przypisuje się posiadanie danych manuskryptów w katalogu *Katalog over Den Arnemagnæanske Håndskriftsamling* oraz w bazie danych w archiwum i bibliotece cyfrowej skandynawskich rękopisów *Handrit.is*: <https://handrit.is/>

własne biblijno—śródziemnomorskie drzewo genealogiczne sięgające Adama, Troi i Odyna w manuskryptach *Lbs 1541 4^o VI. hluti* z XVII wieku i *MS Perg. fol. n^o5* z XIV wieku⁶⁸, w których wywody genealogiczne kończą się w XVII wieku na Jónie Þorlakssonie, który pełnił urząd *sýslumaður* na Berunesie i był bratem Þórða Þorlákssona, biskupa Skálholt, w którego posiadaniu znajdował się manuskrypt *AM 226 fol. Rómverja sagi*.

Kwestia genealogii trojańskich jest omawiana szerzej w rozdziale V niniejszej rozprawy.

⁶⁸ *Ættartala frá Adam til séra Sigurðar er sálaðist að Grenjaðarstöðum*, s. 417—420; *Lbs 1541 4^o*, VI. hluti, folio 142 verso - 143 verso.

7.2. Znane księgozbiory właścicieli i czytelników *Rómverja sagi*⁶⁹

Kolekcje właścicieli *ÁM 595 α-β 4^o*

Þorsteinn Jónsson – pastor:

<i>ÁM 380 4^o</i>	1600	sagi biskupie: <i>Hungurvaka</i> , <i>Þorkláks saga Helga</i>
<i>ÍB 321 4^o</i>	1600	genealogie, roczniki

Þorvaldur Stefánsson – pastor:

<i>ÁM 194 8^o</i>	1387	pisma encyklopedyczne
<i>ÁM 220 II fol.</i>	1520-1540	saga biskupia: <i>Guðmundar saga biskups</i>

Kolekcje właścicieli *ÁM 226 fol.*

Gísli Þórðarson – urzędnik, przewodniczący rady praw:

<i>ÁM 66 fol.</i>	1350-1374	sagi królewskie: kompilacja <i>Hulda - Heimskringla</i>
<i>ÁM 180 β fol.</i>	1475-1525	sagi rycerskie: <i>Konráðs saga keisarasonar</i> , <i>Dunstanus saga</i> , <i>Bærings saga fagra</i> , sagi o świętych: <i>Katrínar saga</i> , <i>Vitus saga</i> , saga królewska: <i>Knýtlinga saga</i> , saga biskupia: <i>Laurentius saga Hólabiskups</i>

Magnús Björnsson – urzędnik, naczelnik okręgu, przewodniczący rady praw:

<i>ÁM 61 fol.</i>	1400-1449	sagi królewskie: <i>Ólafs saga Tryggvasonar</i> , <i>Ólafs saga Hararaldsonar</i>
<i>ÁM 132 fol.</i> <i>Möðruvallabók</i>	1330-1370	sagi o Islandczykach: <i>Njáls saga</i> , <i>Egils saga Skallagrímssonar</i> , <i>Finnboga saga ramma</i> , <i>Bandamanna saga</i> , <i>Kormáks saga</i> , <i>Víga-Glúms saga</i> , <i>Droplaugarsona saga</i> , <i>Ölkofra þáttur</i> , <i>Hallfreðar saga</i> , <i>Laxdæla saga</i> , <i>Fóstbræðra saga</i>
<i>ÁM 180 α fol.</i>	1450-1499	saga rycerska: <i>Karlamagnús saga</i>
<i>ÁM 152 fol.</i>	1300-1525	sagi o Islandczykach: <i>Grettis saga</i> , <i>Þórðar saga hreðu</i> ;

⁶⁹ Zestawienie składu kolekcji manuskryptów znanych właścicieli rękopisów *Rómverja sagi* rodzi oczywiście kolejne pytania, które wobec podjętej w niniejszej rozprawie problematyki mają jednak charakter poboczny, dlatego nie są one tu podejmowane, a zostaną podniesione w przyszłych osobnych publikacjach.

sagi rycerskie: *Mágus saga*, *Ectors saga*, *Sigurðar saga þögla*, *Flóvents saga*; sagi legendarne: *Hrólfs saga Gautrekssonar*, *Gautreks saga*, *Þorsteins saga Víkingssonar*, *Göngu-Hrólfs saga*, *Hálfðanar saga Brönuþóstra*

Björn Magnússon – urzędnik, naczelnik okręgu:

ÁM 132 fol. j.w.

Möðruvallabók

ÁM 232 fol. 1400-1499 sagi o świętych: *Barlaams saga ok Jósaphat*, *Mariú saga*, *Mirakel om Jomfru Maria — Framför Mariú*, *Jóns saga baptista*, *Vitæ patrum*

ÁM 640 4° 1450-1499 saga o świętych: *Nikulásar saga*

ÁM 645 4° 1220-1249 sagi o świętych: *Jarteinabók Þorláks Biskups*, *Clemens saga*, *Pétris saga postola*, *Jakobs saga postola*, *Bartholomeus saga postola*, *Matheus saga postola*, *Andreas saga postola*, *Páls saga postola*, *Niðrstigningar saga*, *Martinus saga biskups*

Eggert Björnsson – urzędnik, naczelnik okręgu:

ÁM 53 fol. 1375-1400 saga królewska: *Ólafs saga Tryggvasonar*

ÁM 350 fol. 1363 teksty prawne: *Jónsbók*, *Hirðskrá*, *Kristinréttur Árna biskups*

Þórður Þorláksson – biskup, rektor szkoły katedralnej:

ÁM 20 β I fol. 1275-1325 saga królewska: *Knýtlinga saga*

ÁM 62 fol. 1375-1399 saga królewska: *Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*

ÁM 81 α fol. 1450-1474 sagi królewskie: *Sverris saga*, *Þoglunga sögur*, *Hákonar saga Hákonarsonar*

ÁM 175 α 4° 1440-1460 prawo kościelne: *Kristinréttur Árna biskups*

ÁM 234 fol. 1330-1350 sagi o świętych: *Heilagra manna sögur*

ÁM 351 fol. 1360-1400 kodeks prawny

ÁM 354 fol. 1397-1410 kodeks prawny

<i>ÁM 671 4^o</i>	1315-1345	pisma teologiczne
<i>ÁM 674 α 4^o</i>	1150-1199	tekst dydaktyczny: <i>Elucidarius</i>

Gísli Magnússon (Visi-Gísli) – urzędnik, naczelnik okręgu:

<i>ÁM 556 α 4^o</i>	1475-1499	saga rycerska: <i>Sigurgarðs saga frækna</i> , sagi o Islandczykach: <i>Grettis saga</i> , <i>Gísli saga Súrssonar</i> , <i>Harðar saga og Hólmverja</i>
<i>ÁM 556 β 4^o</i>	1475-1499	sagi rycerskie: <i>Mágus saga</i> , <i>Jarlmanns saga og Hermanns</i> , <i>Þorsteins saga Víkingssonar</i>
<i>ÁM 674 α 4^o</i>	1150-1199	tekst dydaktyczny: <i>Elucidarius</i>

Kolekcje właścicieli *ÁM 225 fol.*

Ari Þorkelsson – urzędnik, sędzia okręgowy i naczelnik okręgu:

<i>ÁM 129 4^o</i>	1590-1610	kodeksy prawne <i>Jónsbók</i> — <i>Réttarbætur</i>
-----------------------------	-----------	--

III. RELACJE INTERTEKSTUALNE *RÓMVERJA SAGI* Z WERNAKULARNĄ LITERATURĄ STAROISLANDZKĄ

W oparciu o teorię intertekstualności rozdział ten traktuje o wpływach *Rómverja sagi* oraz jej *texti recepti*, dzieł Salustiusza i Lukana, wywartych na staroislandzkiej literaturze wernakularnej. Zasięg tych wpływów wytyczyć można poprzez ustalanie relacji intertekstualnych, w które *Rómverja saga* i jej łacińskie teksty przyjęte weszły ze skandynawskimi tekstami łacińskimi i staronordyckimi, których autorzy je naśladowali pod względem stylistycznym lub czerpali z nich informacje w zakresie wiedzy historycznej o epoce starożytnej, oddziałując w ten sposób na produkcję wernakularnych tekstów *in situ* już we wczesnym okresie powstawania i rozwoju wernakularnej literatury skandynawskiej. Już bowiem w XII wieku wczesne teksty tej literatury przytaczają *Rómverja sagę* i jej *texti recepti* lub je naśladują, a potem nie przestaje ona inspirować relacji intertekstualnych w literaturze staroislandzkiej aż do późnego średniowiecza. Przyjmowało to postać bezpośredniego cytowania i kopiowania lub pośredniego naśladowania ich właściwości, fabuły i stylu, jak również powielania większych struktur narracyjnych i wzorców gatunkowych.

Tak wytyczone wpływy obejmują nie tylko teksty literackie, lecz również znanych autorów tekstów, literackie *milieu*, w którym tworzyli, a także instytucje, których członkami byli, w których bibliotekach znajdować musiała się *Rómverja saga* lub jej *texti recepti*, skoro mieli oni możliwość korzystania z nich.

1. TEORIA INTERTEKSTUALNA

Według Gérarda Genette'a każdy tekst jednostkowy uczestniczy w tekstualnej transcendencji, wykracza poza swoją jednostkowość poprzez wszystko, co wiąże go jawnie lub niejawnie z innymi tekstami literatury - nazywa on to zjawisko transtekstualno ci ¹.

 aden zachowany tekst nie powstawa  bowiem w tekstualnej próżni: nie by  pierwszym napisanym tekstem, nie by  pisany przez autora nie znającego żadnego tekstu; nie mógł więc zaistnieć jako obiekt samoistny, skończony, zamknięty i samowystarczalny, funkcjonujący poza literatur  jako obszarem wzajemnego oddziaływania tekstów.

Każdy tekst jest elementem swego rodzaju struktury genealogicznej, drzewa genealogicznego tekstów, w której starsze teksty wpływają na to, jaki charakter przyjm  teksty od nich m lodsze, stając się ich częścią w bezpośredni sp s b, kiedy zostają zacytowane lub skopiowane, lub w pośredni sp s b, gdy późniejsze teksty realizują w  ciwo ci wcześniejszych tekstów. Częstokroć teksty starsze warunkują istnienie tekstów m lodszych, ponieważ to na ich kanwach one wyrastają, kiedy transformują istniejący tekst jako wzorzec w nowy tekst: zgodnie z tymi prawidłowościami produkcji literackiej skomponowanie przez Lukana dzieła o wojnie domowej w Rzymie nie byłoby możliwe bez wzoru greckiej i rzymskiej epiki heroicznej, eposów Homera i Wergiliusza, jak i bez rzymskiej historiografii o wojnie domowej, którą Lukan podda  epickiej transformacji z prozy historycznej w epos; bez Lukana zaś nie napisano by *Rómverja sagi*, tłumaczenia dzieła Lukana, w której zostało ono poddane przekształceniu - prozaizacji, z eposu stając się na powrót proz  historyczną; *Rómverja saga* warunkowa  za  istnienie i w  ciwo ci znacznej liczby dzieł literatury staroislandzkiej, które bez niej nie zaistniałby jako takie same teksty i pozbawione byłby powielanych z jej wzorca w  ciwo ci i elementów.

Transtekstualno   według Genette'a ma kilka odmian różniących się charakterem relacji między tekstami i literatur : to intertekstualność, paratekstualność, metatekstualność, architekstualno   i hipertekstualność. Relacja intertekstualna zostaje nawiązana jako rzeczywista obecność jednego tekstu, lub jego fragmentu, w drugim tekście: cytat, kopia lub aluzja - współobecność intertekstu w tekście, do którego zostaje on włączony (przeważająca liczba relacji *Rómverja sagi* z tekstami literatury staroislandzkiej ma charakter intertekstualny). Paratekstualność zachodzi między g łwnym tekstem a jego otoką z tekstów towarzyszc cych

¹G. GENETTE: *Palimpsesty*, s. 7-16. Teoretycy intertekstualności, do których Genette nawi zywa : J. KRISTEVA: *Semiotike*, s. 113-146; M. RIFFATERRE: *Semiotyka intertekstualna*, s. 297-314; IDEM: *Text Production*, s. 1-26, 90-108.

mu w wydaniu książkowym, którymi jest on obudowany: jak tytuł, podtytuł, przedmowa, posłowie, komentarze, przypisy, marginalia (oprócz marginaliów, które zostały omówione w poprzednim rozdziale, szczególnego rodzaju paratekstami *Rómverja sagi* są sagi spisane obok niej w tych samych manuskryptach). Do relacji metatekstualności dochodzi, kiedy jeden tekst komentuje inny tekst: mówi o innym tekście, czemu jednak nie musi koniecznie towarzyszyć jego cytowanie (lecz relacji tego typu z *Rómverja sagą* nie wykryto). Architektualność to realizacja wzorca gatunkowego, powielanie najbardziej abstrakcyjnych właściwości innego utworu, które dzieli on z tekstami swojego gatunku literackiego (o relacjach architektualnych *Rómverja sagi* i jej *texti recepti* z literaturą staroislandzką można byłoby mówić po przyjęciu perspektywy teoretycznej teorii prozy książkowej - *bókfestukening*, głoszącej narodziny islandzkiej prozy z importowanej literatury łacińskiej i jej tłumaczeń). Hipertekstualność zaś jest zjawiskiem, do którego dochodzi poprzez przeszczepienie tekstu wcześniejszego – *hipotekstu* na tekst późniejszy – *hipertekst*, który staje się w ten sposób derywatem hipotekstu. Może mieć on charakter całościowy, kiedy cały wcześniejszy tekst podlega transformacji w późniejszy tekst, jak *Rómverja saga* jako tekst o wojnie domowej w Rzymie w *Sverris sagę* – tekst o wojnie domowej w Norwegii (jeśli podtrzymamy tezę Hermanna Pálssona, że Karl Jónsson i Sverrir pisali sagę o Sverrirze wzorując się na *Rómverja sadze* i Lukanie, widząc podobieństwo między sytuacją w starożytnym Rzymie i współczesnej im Norwegii); lub lokalny, kiedy przeszczepem jest mniejszy segment lub struktura wcześniejszego tekstu, np. epizod, motyw lub inne charakterystyczne i swoiste dla tego tekstu właściwości lub elementy.

2. INTERTEKSTUALNOŚĆ *RÓMVERJA SAGI*: USTALONE RELACJE Z LITERATURĄ ŚREDNIOWIECZNEJ SKANDYNAWII

Poprzez badanie poszczególnych przypadków relacji intertekstualnych *Rómverja sagi* możliwe jest ustalenie funkcji, jakie *Rómverja saga* pełniła w swojej grupie czytelniczej: w jakim celu ją czytano, jaki stopień naukowości i prawdziwości jej przypisywano, jakie rodzaje wiedzy z niej czerpano.

Relacje między tekstami literatury są również istotne ze względu na ustalenie współrzędnych transtekstualnych badanego dzieła, jego intertekstualnego usytuowania w literaturze, intertekstów i hipotekstów, na których kanwach powstało, oraz hipertekstów, na które wpłynęło, co pozwala poznać znaczenie danego tekstu dla danej literatury i kultury, zwłaszcza zaś znaczenia jego pojawienia się w niej jako obcego tekstu.

W ten sposób analizie poddać można również miejsce literatury tłumaczonej z języka łacińskiego w staroislandzkim polisystemie literackim, relacje genologiczne między literaturą łacińską, zwłaszcza historiografią, a rdzennymi gatunkami sag islandzkich - kwestię hipotetycznego powstania literatury staroislandzkiej na wzór importowanej na Islandię literatury łacińskiej – jak głosi teoria prozy książkowej (*bókfestukenning*).

Ustalenie relacji intertekstualnych *Rómverja sagi* może mieć również ważne implikacje dla jej datacji i lokalizacji: zapewniając przybliżony *terminus ante quem* jej spisania na podstawie relacji z tekstami z dokładniej ustalonym datowaniem, które ją cytują lub naśladują; jak również przybliżony kontekst instytucjonalny jej funkcjonowania, niejednokrotnie lepiej znany dla tychże samych dzieł, których miejsca napisania, a nawet autorów, w wielu przypadkach bliżej znamy, na podstawie czego możemy wnioskować o tym, w jakich kręgach intelektualnych również *Rómverja saga* funkcjonowała.

Jakie teksty staronordyckie w języku łacińskim i wernakularnym realizują właściwości charakterystyczne dla *Rómverja sagi*? Jest ona połączona siecią intertekstualnych relacji z następującymi tekstami literatury staroskandynawskiej w języku łacińskim i staronordyckim: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* mnicha Teodoryka z Niðaróss (datacja: 1177-1188, lokacja: klasztor na Niðarhólmr, arcybiskupstwo w Niðaróss), *Sverris saga* (1185-1188, Niðaróss albo Björgvin i Þingeyrar, Karl Jónsson, Sverrir Sigurðarson), *Veraldar saga* (1190, Oddi, Skálaholt), *Clemens saga* (1150-1200, Skálholt, manuskrypt *ÁM 645 4^o*: 1220-1249, Skálholt i Munkaþverá), *Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga Helga* (1198-1199, Skálaholt, Þingeyrar, autorzy: Páll Jónsson i Gizurr Hallsson, Gunnlaugr Leifsson), *Trójumanna saga* (1200), *Yngvars saga víðförla* (1200, Þingeyrar, Oddr Snorrason), *Ynglinga saga* (1225, Reykholt) i *Edda* (1220-1230, Reykholt) Snorrego Sturlusona, *Árna saga biskups* (1300, Skálaholt, Árni Helgason), poemat skaldyczny *Páter ertu ok princeps feiti* z manuskryptu *ÁM 732 b 4^o* (1300-1325), *Kirjalax saga* (1300-1350, Þingeyrar i Munkaþverá, Bergr Sökkason) i historia świata z manuskryptu Reynistaðarbók - *ÁM 764 4^o* (1370-1380, Reynistaður), gdzie passusy z *Rómverja sagi* albo jej *texti recepti* są bezpośrednio cytowane, kopiowane lub występują tam aluzje do tych tekstów o innej formie, a także przejawy realizowania jej właściwości przez naśladowanie jej jako wzorca. Relacje te oraz ich implikacje zostają omówione poniżej.

2.1. Lukan na dworze norweskim

Poemat epicki Lukana był znany i czytany na dworze norweskim już w pierwszej połowie XIII wieku. Na przełomie roku 1248 i 1249 Mateusz z Paryża, benedyktyński mnich i angielski kronikarz, udał się w podróż do Norwegii jako wysłannik króla Francji Ludwika IX do króla Norwegii Hákona Hákonarsona, doręczając wiadomość o przygotowywanej krucjacie do Ziemi Świętej, w której Hákon na zaproszenie Ludwika miałby dzielić z nim dowództwo². Mateusz z Paryża, spisując później relację o swoim norweskim poselstwie w kronice *Chronica majora*, chwalił erudycję króla Hákona jako *człowieka rozsądnego, umiarkowanego i dobrze wykształconego literacko* - *vir discretus et modestus atque bene literatus*. Jako przykład erudycji króla kronikarz podaje, że wygłaszając mowę w odpowiedzi na wiadomość króla Francji o wspólnej krucjacie, w której swoją odmowę król Hákon motywował wysokim prawdopodobieństwem konfliktu między królami, zmuszonymi dzielić władzę i dowództwo oraz ich wojskami, zacytował z pamięci fragment poematu *O wojnie domowej* Lukana: *Omnisque potestas / Impatiens consortis erit, / Omnisque superbus / Impatiens consortis erit*.³ Pochwała króla Hákona w kronice Mateusza z Paryża musiała odzwierciedlać rzeczywistą uczoność króla (a być może erudycję intelektualistów, których miał jako doradców na swoim dworze). Hákon odebrał bowiem edukację kościelną i dworską w szkołach katedralnych w Bjørgvin i Niðaróss. Obejmowała ona sztuki wyzwolone oraz język łaciński i być może starofrancuski. Świadczyć o tym mogą wzmożone prace translatorskie nad literaturą starofrancuską na dworze norweskim za panowania Hákona, odpowiadające zainteresowaniom samego króla, a także lekcja dawana synowi przez jednego z ludzi króla: aby uczył się łaciny i starofrancuskiego jako najważniejszych języków ich czasów – zachowała się ona w staronordyckim tekście dydaktycznym *Speculum regale*

² B. WEILER: *Matthew Paris in Norway*, s. 153–181; H.G. LEACH: *The Relations of the Norwegian with the English Church*, s. 531–560; IDEM: *Angevin Britain and Scandinavia*, s. 105; D. BRÉGAINT: *Vox Regis*, s. 216; R. VAUGHAN: *Matthew Paris*, s. 4–7, 128.

³ MATTHÆUS PARISIENSIS, *Chronica maiora* IV, 650–652: *Grates refero copiosas piissimo domino regi Francorum, qui meum desiderat in peregrinatione sodalium, sed novi in parte [naturam] Francorum, et sicut dicit poeta, Omnisque potestas Impatiens consortis erit, ita dico ego, Omnisque superbus Impatiens consortis erit. Gens mea impetuosa est et indiscreta, impatiensque omnium injuriarum, sed et modesta; si ergo inter tales et superbos contentio oriretur, uterque nostrum irrestaurabile dampnum [haberet]; ideo quilibet nostrum per se eat, et quod Dominus disposuerit, faciat. Por. LUCANUS: Bellum civile, I, 93: quid miscere iuvat vires orbemque tenere / in medio? dum terra fretum terramque leuabit / aer et longi uoluent Titana labores / noxque diem caelo totidem per signa sequetur, / nulla fides regni sociis, **omnisque potestas / inpatiens consortis erit. nec gentibus ullis / credite nec longe fatorum exempla petantur: / fraterno primi maduerunt sanguine muri. / nec pretium tanti tellus pontusque furoris / tunc erat: exiguum dominos commisit asylum.***

(*Konungs skuggsjá*) napisanym w Norwegii ok. 1250 r. na dworze Hákona Hákonarsona i przeznaczonym przez tego króla dla jego syna Magnúsa Hákonarsona⁴.

Choć możliwe jest, że pochwała Hákona w dziele Mateusza z Paryża miała charakter konwencji literackiej przyjętej przez tego kronikarza, cytuje on bowiem Lukana wielokrotnie w swoim dziele (co równie dobrze, może być nieprzypadkową korelacją z popularnością tego działu w średniowieczu)⁵, to wciąż o znajomości Lukana w Norwegii, zwłaszcza w Niðaróss, gdzie Hákon jeszcze jako następca tronu się kształcił, a potem jako król utrzymywał jeden ze swoich dworów, świadczą liczne cytaty z dzieła Lukana w kronice mnicha Teodoryka (*Historia de antiquitate regum Norwagiensium*) związanego z miejscową katedrą i klasztorem, a wśród nich jest również cytat przytoczony przez króla Hákona według relacji Mateusza z Paryża.

2.2. Theodoricus monachus: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*

Mnich Teodoryk z benedyktyńskiego klasztoru na wyspie Niðarhólmr na fiordzie Þrándheimsfjörðr w bezpośrednim pobliżu miasta Niðaróss, a być może również późniejszy biskup Hamar lub nawet samego Niðaróss, napisał w latach 1177-1188 na polecenie tamtejszego arcybiskupa Eysteina Erlendssona łacińską historię Królestwa Norwegii, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, od panowania Haralda hárfagri na przełomie VIII i IX wieku do Sigurða Jórsalafari na początku XII wieku⁶. W swoim dziele, którego łacińską prozę próbuje on stylizować na wzór Lukana, niepewny swojego własnego stylu Teodoryk wielokrotnie cytuje *Pharsalia* mając na celu, jak się wydaje, upiększenie swojego tekstu cytatami z dzieła o nienagannym stylu łacińskim, do czego w kilku passusach się przyznaje (pisząc: jak rzecze Lukan - *ut ait Lucanus*), wzoruje się na sposobach prowadzenia przez niego narracji historycznej w tekście literackim, a w kilku przypadkach można przypuszczać

⁴ C. COROBAN: *Monarch and Knight-Erudite*, s. 94-101; L. IRLBUSCH-REYNARD: *Translations at the Court of Hákon Hákonarson*, s. 387-405; SIF RÍKHARÐSDÓTTIR: *The Imperial Implications of Medieval Translations*, s. 24-52; S. BAGGE: *Forholdet mellom Kongespeilet og Stjórn*, s. 163-202; IDEM: *The Political Thought of the King's Mirror*.

⁵ MATTHÆUS PARISIENSIS, *Chronica maiora* I, 75; II, 355; III, 384; IV, 651; V, 77; 131, 280; 528, 603.

⁶ T. FRANK: *Some Classical Quotations from the Middle Ages*, s. 82-83; E. MATTHEWS SANFORD: *Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors*, s. 1-19; S. BAGGE: *Theodoricus Monachus: Clerical Historiography in Twelfth-Century Norway*, s. 113-33; IDEM: *Theodoricus Monachus: The Kingdom of Norway and the History of Salvation*, s. 71-90; E. KARLSEN & K. VATSEND: *On Theodoricus Monachus' Use of Late Classical Authors*, s. 239-264. W polskiej literaturze naukowej o mnichu Teodoryku z Niðaróss pisał R. RUTKOWSKI: *The Platonic Concept of the Memory of Ancient Deeds*, s. 109-140; IDEM: „*In illa terra, ubi nullus antiquitatum unquam scriptor fuerit*”, s. 3-15; IDEM: *Prowincjonalna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów powszechnych*. Badacz ten nie odnosi się jednak do kwestii znajomości i użycia dzieł Lukana przez mnicha Teodoryka.

na podstawie ich funkcji w tekście, że cytaty zostały wybrane z powodu niesionej przez nie nauki moralnej, wiedzy historycznej lub wiedzy o polityce.

W narracjach o konflikcie o władzę w Norwegii między Hákonem *Aðalsteinsfóstri* i synami Eiríka *blóðøx* oraz o wspólnej władzy w Norwegii Eiríka i Sveina, synów jarla Hákona *hinn ríki*, Teodoryk cytuje Lukana powołując się na jego maksymę o prawidłowościach rządzących polityką, że wszelka władza niecierpliwie będzie znosiła dzielenie się nią z jakimkolwiek partnerem: *omnisque potestas / inpatiens consortis erit*⁷.

Przywołując pamięć Óláfa Haraldssona oraz jego współczesnych, ich wielkich czynów, siły ducha i ciała, Teodoryk rozważa degeneratywny charakter procesu dziejowego, który sprawia, że świat jest coraz gorszy, a ludzie w nim żyjący coraz słabsi, i zastanawia się nad przyczynami tego procesu. Szuka wyjaśnienia u starożytnych pisarzy, którzy powód tego widzieli w ciałopaleniu pogarszającym płodność ludzi i przyspieszającym zniszczenie materii, z której zbudowane są ciała ludzkie. Teodoryk cytuje fragment Lukana o Cezarze zakazującym palenia zmarłych, ponieważ ich ciała mają spłonąć dopiero w ogniach końca świata razem z ziemią, kiedy ich kości zmieszane zostaną z gwiazdami:

hos, Caesar, populos si nunc non usserit ignis,
uret cum terris, uret cum gurgite ponti.
communis mundo superest rogos ossibus astra
mixturus. quocumque tuam fortuna uocabit,
hae quoque sunt animae: non altius ibis in auras,
non meliore loco Stygia sub nocte iacebis⁸.

W opisie wojny Karola Wielkiego z Longobardami słowami Lukana o Cezarze Teodoryk opisuje szybkość przekroczenia Alp przez króla Franków: *Iam rapido cursu Caesar superaverat Alpes*⁹.

Opowiadając o walce Magnúsa, syna Óláfa *helgi*, ze Słowianami na pograniczu Danii, Teodoryk znów używa słów Lukana, żeby opisać gwałtowność, z jaką król uderzył na wroga, i stosuje tam tę samą grę słów, co cytowany przez niego Lukan wobec rzymskiego Pompejusza noszącego przydomek Magnus, opartą mianowicie na powiązaniu w podobny co Lukan sposób imienia króla Magnúsa z łacińskim przymiotnikiem *magnus*, który w języku łacińskim znaczy *wielki*. Ten łaciński przymiotnik - *magnus* w stopniu wyższym brzmi *major*

⁷ LUCANUS: *Bellum civile* I, 93. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* IV; XIV, s. 9-10; 25.

⁸ LUCANUS: *Bellum civile* VII, 812-817. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XVIII, s. 36.

⁹ LUCANUS: *Bellum civile* I, 184. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XXIII, s. 47.

– *większy* i teŝe jego formy używają Teodoryk w odniesieniu do Magnúsa Ólafssona i Lukan do Pompejusza Magnusa:

Theodoricus monachus:

Hac ergo visione confortatus rex Magnus in crastinum viriliter processit ad proelium, subsequens vexillum, quod patris ejus fuerat, tenens manu bipennem ejusdem, quae et ibi confracta est et modo servatur in Nidrosiensi ecclesia. **Major itaque ruit in hostem**, plurimos prostravit, ceteros turpiter Deo auxiliante in fugam convertit¹⁰.

Lucanus:

ille, dei quamuis cladem manesque minentur, / **maior in arma ruit** certa cum mente malorum, / et 'quid' ait 'uani terremur imagine uisus? / aut nihil est sensus animis a morte relictum / aut mors ipsa nihil.'¹¹

W innym miejscu Teodoryk przytacza słowa Lukana w swojej krytyce ludzi ŝądnych władzy opatrzonej przykładami z historii, gdzie umieszcza króla Mitrydatesa, który bojąc się trucicielstwa uodpornił swój organizm na trucizny zaŝywając je w małych dawkach, a w końcu zginął zabity mieczem a nie trucizną: *barbarico vix consummato veneno*¹².

W rozdziale o współrzędach w Norwegii króla Magnúsa Ólafssona i Haralda *harðráði* Teodoryk twierdzi, ŝe pokój między nimi utrzymywany był ze świadomością, ŝe podziały w królestwie doprowadzą do jego upadku, którą to prawidłowość polityki Teodoryk opatruje cytatem z Lukana:

Imminet armorum rabies: ferrique potestas
Confudent jus omne manu scelerique nefando
Nomen erit virtus multosque exhibit in annos
Hic furor¹³.

Król Magnús przeprowadza później zbrojną ekspedycję na terytoria sporne między Szwecją i Norwegią, które zostały wcześniej wzięte siłą przez władcę Szwecji, i chce on również odbić je w ten sam sposób, ponieważ, jak motywuje to Teodoryk słowami Lukana, *człowiekowi noszącemu broń wszystko zostaje dane: arma tenenti omnia dat*¹⁴, nawiązując do staroŝytniej reguły politycznej - kto ma siłę, ten ma teŝ rację.

Teodoryk w zakończeniu kroniki, gdzie przerywa on swoją narrację o historii Norwegii na śmierci króla Sigurða *Jórsalafari*, po której zaczęły się w Norwegii wojny domowe, motywuje on swoje milczenie o tym, co działo się potem, znów słowami Lukana:

¹⁰ THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XXIV, s. 49. Zob. E. SKARD: *Eine Lucanreminiscenz bei Theodoricus Monachus*, s. 156-157.

¹¹ LUCANUS: *Bellum civile* III, 37.

¹² LUCANUS: *Bellum civile* I, 336-7. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XXVI, s. 51

¹³ LUCANUS: *Bellum civile* I, 666-9. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XXVII, s. 55.

¹⁴ LUCANUS: *Bellum civile* I, 348-9. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XXXI, s. 61.

Hanc fuge, mens, partem belli tenebrisque relinque
 Nullaque tantorum discat me vate malorum
 Quam multum liceat bellis civilibus aetas
 A potius pereant lacrimae pereantque querellae:
 Quicquid in hac acie gessisti, Roma, tacebo¹⁵.

Teodoryk, tak jak Lukan, woli milczeć o zbrodniach, zabójstwach, zdradach, ojcobójstwach, profanacjach oraz świętokradztwach, które nastąpiły podczas wojen domowych, i raczej zataić zbrodnie swojego własnego ludu, a w tym stosuje się on do wytycznych swojego łacińskiego autorytetu pisarskiego.

Te relacje intertekstualne, styl i techniki pisarskie Teodoryka wzorowane na prozie Lukana, bezpośrednie cytaty z Lukana w tekście *Historii*, przywoływanie imienia tego autora łacińskiego, czerpanie z jego dzieła wiedzy historycznej, politycznej i naukowej, mają ważne implikacje. Teodoryk, pisząc swoją *Historię* w Niðaróss musiał korzystać z dzieła Lukana. Znajdowało się ono zatem przed 1180 rokiem w zbiorach biblioteki katedry w Niðaróss, jej szkoły katedralnej lub pobliskiego benedyktyńskiego klasztoru na wyspie Niðarhólmr. Powstanie tłumaczenia *Wojny domowej* Lukana już w XII wieku jest zatem prawdopodobne, skoro tekst łaciński już wówczas był czytany w Skandynawii.

2.3. Historie świata - *heimsaldrar* - *ætates mundi*: *Veraldar saga* i *Reynistaðarbók* - *ÁM 764 4^o*

Jakob Benediktsson dowiódł, że z informacji historycznych o starożytnym Rzymie zawartych w *Rómverja sadze* użytek zrobił autor-skryba historii świata z *Reynistaðarbók* - *ÁM 764 4^o*¹⁶; Dietrich Hofmann wykazał później, że oprócz autora-skryby *ÁM 764 4^o*, co sam potwierdził we własnych analizach, z *Rómverja sagi* korzystali również autorzy *Sagi o świecie* - *Veraldar sagi* w skrócie historii świata skompilowanym z różnych źródeł oraz autor *Sagi o św. Klemensie* - *Clemens sagi* w historycznym wstępie do żywota tego świętego¹⁷.

Obszerne kilkudziesięciostronicowe zestawienie tekstu *Rómverja sagi* w paralelnych kolumnach z islandzkimi historiami świata - *Veraldar sagą* i *Reynistaðarbók* - *ÁM 764 4^o* oraz *Clemens sagą* Þorbjörg Helgadóttir umieściła w krytycznym wstępie do swojego wydania

¹⁵ LUCANUS: *Bellum civile* VII, 552-6. Por. THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* XXXIV, s. 67.

¹⁶ *Catilina and Jugurtha by Sallust and Pharsalia by Lucan in Old Norse : Rómverjasaga*. *ÁM 595 a-b 4^o*, s. 20-22.

¹⁷ D. HOFMANN: *Accessus ad Lucanum*, s. 121-151; IDEM: *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*, s. 60-71.

Rómverja sagi oraz w samej edycji¹⁸. Tu przytoczone zostają tylko fragmenty potrzebne w analizie relacji intertekstualnych, gdzie to konieczne.

Saga o świecie (Veraldar saga), brewiarium dziejów świata od jego stworzenia przez Boga aż do panowania współczesnego autorowi cesarza Fryderyka Barbarossy, opowiada dzieje ludzkości podzielone na sześć wieków wydarzeniami o podniosłej wadze teologicznej: I - stworzenie świata, II – wielki potop, III - przymierze Abrahama z bogiem Jahwe, IV - panowanie Dawida w Izraelu, V - niewola babilońska, VI - narodziny Jezusa Chrystusa¹⁹. W piątym wieku świata miała miejsce wojna trojańska, powstał Rzym i w końcu Rzymianie przejęli władzę nad Śródziemnomorzem. W szóstym nastały czasy Cesarstwa Rzymskiego, rozpoczynające się od objęcia władzy w Rzymie przez Augusta. Dzieje Rzymu w piątym wieku świata opowiedziane w *Veraldar sadze* od upadku Troi, poprzez emigrację Trojan do Italii, założenie przez ich potomków Rzymu pod wodzą Romulusa, panowanie królów, ich wygnanie przez Brutusa, ustanowienie republiki rządzonej przez dwóch konsulów, podboje pod dowództwem Pompejusza, Cezara i Krassusa, wojnę domową między Pompejuszem i Cezarem, dyktaturę Cezara, zamach na niego w idy marcowe, kolejną wojnę domową Augusta i Antoniusza przeciwko spiskowcom, aż po wojnę między Antoniuszem i Augustem zakończoną niepodzielnym panowaniem Augusta po wygranej wojnie, korelują z narracją *Rómverja sagi*, która musiała zostać użyta jako tekst źródłowy dla opisu historii Rzymu w *Veraldar sadze*:

Grikkir brutu Trójo alla en brenndu síðan. Menelaus hafði Ælenu konu sína með sèr ok þeir Agamemnon konungr bróðir hans. Eptir orrustuna ræð Antenor ok synir hans ríki því er Frigia heitir ok Trója hafði í verit. Helenus sonr Priami eignaðiz litlu síðarr ríki þat er Æpirus heitir. Með honum fór frá Trójo Hecuba móðir hans ok Andromaca er átt hafði Ector bróðir hans. Stundo síðarr eignuðoz synir Ectoris Trójoríki með fulltingi Helenus föðurbróður síns. Eneas fór á brot af Trójolandi ok með honum faðir hans gamall er Anchises hæt ok sonr hans er Ascanius hæt eða Iulus. Eneas fór víða ok fekk hvergi staðfestu áðr hann kom á þat land er Italia hetir. Þar felldi hann kapp þann er Turnus hæt. hann var sonr Daunus er ríki hafði í þeim stað er nú er Rómaborg. Eneas gekk at eiga Lavinia dóttur Latinus konungs er látínutunga er við kennd því at Nicostâ kona hans fann látínu-staf-rof. Eneas var konungr á Italialandi íii vetr. Eptir hann var konungr Ascanius sonr hans xxx ára ok vii ár. hann gerði borg þá er Alba heitir ok stendr skammt út frá Rómaborg. Í þeirri borg hældu þeir langfeðgar xv konungdóma allt til þess er þeir Romulus ok Remus bræðr gerðu Rómaborg. Þá ræð Romulus Remum bróður sínum bana en gaf borginne nafn af sínu nafni ok kallaði Roma. Romulus hafði þar ríki xxx ára ok viii ár. Þá þan frá höfðu Rómverjar konunga yfir sèr til þess er Tarquinius inn mikilláti var konungr. hann rak Brutus rúmverskr höfðingi ór konungdómi fyrir sakir illsku hans ok ofmetnaðar. Eptir þat váro ii höfðingar yfir Rómverjom á hverjo ári, þeir váro consules kallaðir. Svá læð fram [cccc ok [xl ok iiiii ár ok reðu þá stund alla

¹⁸ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction [Rómverja saga]*, t. I, s. lxxxvi-cxii, t. II, s. 224-235, 382-390.

¹⁹ *Veraldar saga*, s. 44-50. O relacjach intertekstualnych *Veraldar sagi* z *Rómverja sagi*: D. HOFMANN: *Accessus ad Lucanum*, s. 121-151; SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Universal history in fourteenth-century Iceland*, s. 164-166.

consules Rómverjom. Á ofanverðri þeiri tíð váro iii höfðingar settir yfir Rómverja her. einn var Pompejus inn mikli, annarr Marcus Crassus, þriði var Julius Cesar. Pompejus Magnús fór í austrveg ok barðiz þar við marga konunga ok hafði jafnan sigr. hann skattgildi Gyðinga undir Rómverja, ok margar aðrar þjóðir. Markus Crassus fór á Serkland með sinn her ok háði þar margar orrostur. hann var þar handtekinn af Babilonis mönnum. þeir drápu hann með því at þeir steyftu vellanda gulli [í munn honum ok báðu hann þat hafa ærið er hann þyrsti ey ok ey til. Julius Cesar fór norðr um fjall ok háði margar orrostor við Saxa ok fór hann norðr á England. Tíu vetr var Julius Cesar fyrir norðan fjall ok skattgildi öll þau ríki undir Rómverja er þar eru. Eptir þat gerðiz missætti með þeim Pompejo ok Julio. Þeir efdoz at liði mjög svá of allan heim ok áttu orrostor stórar. Sú var mest ok öfst er þeir börðuz í [tesla] Thessalia. þat er á Bolgaralandi. þar varð allmikit mannfall, ok hafði Julius sigr, en Pompejus flýði á Egiptaland ok venti sèr þar trausts af Tholomeus konungi en hann sveik Pompejum í tryggð ok drap hann. Síðan fór Julius til Egiptalands ok vildi Tolomeus ok svíkja hann. Tholomeus drukknaði í á þeiri er Níl heitir ok var þá áðr yfirkominn í orrosto af Julius. Þá gaf Julius Egiptaland Cleopatre drottningu systur Tolomei ok frillu sinni ok reð hon því lengi síðan. Julius Cesar var fyrstr Rómverja yfirkonungr alls heims. Af hans nafni var hverr konungr Cesar kallaðr sá er þat ríki hefir haft. Julius setti misseristal ok talpi til hlaupárs svá sem látinumenn telja nú. Af hans nafni tók mánuðr sá nafn er heitir Julius en áðr hèt Quintilis. Julius hafði ríki v ár ok hann var veginn í höfuðhofi í Rúmaborg. hann var særðr v sárum ok xx. Brutus hèt maðr en annarr Cassius er upphafsmenn váro at drápi Julii. Eptir dauða Julii váro þeir höfðingar heimsins Augustus Octavianus ok annarr Antonius. hann hafði ríki fyrir utan haf, en Augustus fyrir norþan. Antonius læt eina systor Augusti ok gekk at eiga Cleopatra drottning á Egiptalandi. þaðan af urðu þeir ósáttir Antonius ok Augustus. þeir áttu iii orrostur miklar. Antonius var yfirstiginn ok banaði sèr sjálfir með eitri ok svá Cleopatra kona hans. Þaðan frá varð Augustus einn keisari yfir öllu veraldar ríki. Hann setti frið um allan heim ok lèt rita allra manna nöfn. Af hans nafni heitir mánuðr Augustus sá er áðr hèt Sextilis. Augustus hafði ríki vi ár ins sètta tigar²⁰.

Dietrich Hofmann wykazał, że autor *Veraldar sagi* używał przy jej pisaniu *Rómverja sagi*, stwierdzając to na podstawie korelacji między warstwą narracyjną i tekstową obu sag, pokrywają się w nich bowiem nie tylko same wydarzenia historyczne lecz i realizacja tekstowa narracji o nich²¹.

Ta relacja intertekstualna ma ważne implikacje. Sytuuje bowiem *Rómverja sagę* w określonym czasie oraz w kontekście społecznym. *Veraldar saga* musiała zostać napisana przed 1190 rokiem, kiedy Fryderyk Barbarossa zmarł, w sadze jest on jeszcze bowiem opisywany jako współcześnie rządzący władca. *Rómverja saga* jako hipotez *Veraldar sagi* musiała zatem zostać napisana przed 1190 r., skoro autor *Veraldar sagi* z niej korzystał. Z *Veraldar sagą* można również powiązać ważną islandzką osobistość, Gizura Hallssona, przywódcę politycznego i uczonego historyka, którego wyprawy na południe Europy (*suðrganga*) zostały wspomniane w zakończeniu *Veraldar sagi*. Poprzez osobę Gizura Hallssona oba teksty można powiązać z *milieu* szkoły na farmie Oddi i katedry w Skálaholt.

²⁰ *Veraldar saga*, s. 44-50.

²¹ D. HOFMANN: *Accessus ad Lucanum*, s. 121–151.

W manuskrypcie *Reynistaðarbók* - *ÁM 764 4^o*²² datowanym na późny XIV wiek (ok. 1380 r.) spisano skrót historii świata, podobnie jak w *Veraldar sadze*, jednak w ośmiu epokach i sięgając narracją aż do pontyfikatu Klemensa IV (1265-1268 r.) oraz panowania cesarza Fryderyka II Hohenstaufa (1220-1250 r.). Trzy ostatnie epoki, którymi różni się ten skrót historii od *Veraldar sagi*, obejmują życie i działalność Jezusa Chrystusa oraz apostołów, wojnę między Żydami i Rzymianami, panowanie papieży i cesarzy, działalność świętych – wiek VI, oraz sprawy ostateczne: koniec świata, działalność Antychrysta i Sąd Ostateczny – wiek VII i VIII. Epoka V, podobnie jak w *Veraldar sadze*, to historia starożytnego Śródziemnomorza, Troi, Grecji i Rzymu.

Svanhildur Óskarsdóttir wysunęła dwie teorie wyjaśniające korelacje między *Rómverja sagą* i islandzkimi historiami świata - *Veraldar sagą* oraz *Reynistaðarbók* - *ÁM 764 4^o*: 1/ że źródłem dla skrótu historii starożytnej w obu islandzkich historiach świata - *Veraldar sadze* oraz *Reynistaðarbók* - *ÁM 764 4^o* mogła być niezachowana wcześniejsza wersja *Rómverja sagi* obejmująca historię świata starożytnego, w tym Rzymu, Grecji i Izraela, której najbliższy jest obecnie fragmentarycznie zachowany manuskrypt *ÁM 595 a-b 4^o* z dłuższą redakcją *Rómverja sagi*; albo 2/ że obie historie świata czerpały z przynajmniej dwóch źródeł, przy czym wywód historii Rzymu musiał pochodzić z *Rómverja sagi*²³.

Relacja intertekstualna *Rómverja sagi* z historią świata z manuskryptu *Reynistaðarbók* pokazuje, jak szerokie wpływy w środowiskach monastycznych na średniowiecznej Islandii miała ta saga, skoro musiała być znana w żeńskim klasztorze benedyktyńskim w Reynistaður nad Skagafjörðem na północy Islandii, i jaką wagę jej przypisywano, jeśli wypisy z niej znalazły się w jednym manuskrypcie obok legend o świętych, mirakulów i exemplów – jako takim służącym do edukacji mniszek w historii świata i kościelnej *historia sacra*. Uprawdopodobnia ona również lokalizację tekstu *Rómverja sagi* – jako skomponowanego w klasztorze w Þingeyrar, a więc w bliskich okolicach konwentu mniszek benedyktynek w Reynistaður, związanym instytucjonalnie z Þingeyrar.

²² *ÁM 764 4^o*, folio 1 recto – 23 verso. Faksymile manuskryptu w bibliotece cyfrowej *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM04-0764>. Zob.: SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Universal History in Fourteenth-century Iceland*, s. 164-166; EADEM: *Arctic Garden of Delights*, s. 279-301; EADEM: *The Resourceful Scribe*, s. 325-42.

²³ SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Universal History in Fourteenth-century Iceland*, s. 164-166.

2.4. *Clemens saga*

Saga o świętym Klemensie (Clemens saga), jedna z wczesnych *heilagra manna sögur* (sag o świętych), napisana została bowiem ok. 1150-1200 r., opowiada o św. Klemensie z Rzymu, trzecim następcy św. Piotra na Stolicy Apostolskiej, jego konwersji na chrześcijaństwo wraz z rodziną, późniejszym obiorze na papieża, w końcu o jego śmierci męczeńskiej poniesionej poprzez utopienie z kotwicą uwiązaną do szyi oraz o cudach przez niego dokonywanych na znak świętości. Wprowadzające do sagi rozdziały zawierają tło historyczne przedstawiające początki Cesarstwa Rzymskiego z panowaniem Cezara i Augusta oraz ich następcami z dynastii julijsko-klaudyjskiej, kiedy żył św. Klemens, oraz wywód genealogiczny św. Klemensa łączący go z julijskim rodem cesarskim. Oba te passusy nie pochodzą z głównych łacińskich tekstów przyjętych *Clemens sagi* (*Recognitiones sancti Clementis* i *Passio sancti Clementis*) i są oczywistymi elementami włączonymi do sagi przez autora-skrybę celem adaptacji utworów do możliwości intelektualnych i wiedzy odbiorców.

Dietrich Hofmann po analizie porównawczej *Rómverja sagi*, *Veraldar sagi* i *Clemens sagi*, doszedł do konkluzji, że autor *Clemens sagi* znał *Rómverja sagę* i to z niej zrobił użytek w historycznym wstępie do swojej sagi. Na potwierdzenie tego Dietrich Hofmann wskazuje na zakończenie *Rómverja sagi* opowiadające o panowaniu Juliusza Cezara oraz Oktawiana Augusta, do dziś zachowane na dwóch ostatnich foliach jej tekstu w manuskrypcie *AM 226 fol.*, jako źródło dla *Clemens sagi*²⁴. Wykorzystuje ono informacje historyczne z *Rómverja sagi* (Juliusz Cezar pierwszym cesarzem, przydomek - *cognomen* Cezara jako tytuł władców w Rzymie, śmierć Cezara zasztyletowanego przez spiskowców Brutusa i Kasjusza, rodowód Oktawiana Augusta z jego pokrewieństwem z Cezarem, panowanie Augusta, pokój Augustowski, narodziny Jezusa Chrystusa za panowania Augusta), jak również powieli wiele sformułowań z jej tekstu:

Rómverja saga:

Eptir þessí tíðindí. for Iulius med hínom mesta afla til Roma borgar. ok var þar tekit vid honum med hinní mestu úirdíng. ok var hann fyrst einvalldz hqðíngi yfir allum heíminum. ok af hans nafn. var huerr einvalldz hqðíngi kallaðr Cesar i Roma borg. ok hefir hann keisari verit ííj. vetr. ok ví manadi²⁵. [...]

Clemens saga:

Iulius hét inn fyrsti keiseri yfir qlum heimi ok af honum hafa allir Rúmaborgar konungar þat nafn tekit síþan. Iulius hét qþru namni Gaius. Hann var fimm vetr einvaldi Rúmaborgarveldis.

²⁴ D. HOFMANN: *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*, s. 60-71.

²⁵ *Rómverja saga* 226, folio 128 recto, þH 383.

hann kom nu til hofsíns. ok geck ín. Sidan varo aptr byrgdar dyrnar rammliga. þa gengu þeir Brutus ok Kassus at Julio. ok særdu hann halfan þridia tög sára med rytningum. ok let hann þar lif sitt²⁶. [...]

Systir Iulij het Actia. hennar dottir het Octaua. Hon var moðir Augusti. þui var hann kallaðr Octouianus Augustus²⁷. [...]

Augustus hefir verit mestr stiornar madr allra Romueria hofðingia i fornum sið. ok hann setti frid um allan heiminn. þann er huarki hefir silkr uerit adr né sidan. ok hans nafni hefir huerr sem einn Romveria keisari kalladr verit Augustus. enda er þat hit æzra tígnar nafn allz heimsíns. Augustus var allz keisari ví. vetr edr víj. hins setta tigar. Hann andadiz j borg þeirri er Accella heitir. Hon stendr i þi heradi er Kampania heitir. A odru ari hins fiorda tigar hans rikis. var borinn a Iorsala landi i Bethleem. af iungfru sancte Marie. drottninghu himins ok iarðar. drottinn var Iesus Christus²⁸.

Hann vögu þeir Brutus ok Cassius í þórshofi í Rúmaborg ok margir aprir ríkismenn með þeim veittu áverk honum svát hann hafði alls hálfan þriðja tög sára á sér.

Systir Iulii hét Activa en hennar dóttir hét Octovia. Sonr Octov<i>e hét Octov<i>anus es öþru namni var kallaðr Augustus.

Hann hafði veldi ífir öllum heimi næstr eptir Iulium ok af honum er síðan Augustus kallaðr hverr ífirkonungr Rúmaveldis. Augustus réð firir Rúmaborgarríki sex vetr ins setta tegar. Hann setti frið of allan heim ok á hans dögum var Christus natus í þenna heim. Af þessum keiserum tveim hafa namn tekit bókmánaþir tveir Julius ok Augustus²⁹.

2.5. *Staroislandzki *Accessus ad Lucanum*

Þorbjörg Helgadóttir, po zestawieniu ze sobą tekstów *Rómverja sagi*, *Veraldar sagi*, historii świata z *Reynistaðarbók - ÁM 764 4^o* i *Clemens sagi*, wysunęła teorię o niezachowanym staroislandzkim tekście *accessus ad Lucanum* jako wspólnym źródle użytym niezależnie w tych czterech tekstach³⁰. Jej zdaniem istnieje możliwość, która wyjaśniałaby wciąż występujące między tymi tekstami różnice (wynikające z ich różnych celów literackich) obok licznych podobieństw (biorących początek w jednym wspólnym tekście źródłowym), mianowicie że wszystkie one mogły czerpać niezależnie od siebie z łacińskiego lub przełożonego na język staroislandzki tekstu szkolnego o charakterze wprowadzenia (*accessus*) do dzieła Lukana. Teksty tego popularnego w średniowieczu podgatunku krytyki literackiej i historii literatury, służące jako wprowadzenie do dzieł autorów antycznych, zawierały na ogół skrót historii (*summa historiae*) zapewniający niezbędne tło historyczne dla dzieła oraz informacje biograficzne o autorze i towarzyszyły im komentarze do jego dzieła. *Accessus*, który Þorbjörg Helgadóttir postuluje jako hipotetyczne źródło, musiałby być

²⁶ Ibidem, folio 128 verso, ÞH 384-385.

²⁷ Ibidem, folio 128 verso, ÞH 386.

²⁸ Ibidem, folio 129 recto, ÞH 390.

²⁹ *Clemens saga*, I, s. 2.

³⁰ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction [Rómverja saga]*, t. I, s. lxxxvi-cxii; EADEM: *On the Sources and Composition of Rómverja saga*, s. 203-220.

skrótom historii od założenia Rzymu do panowania Augusta. W żadnym manuskrypcie islandzkim nie zachował się jednak tekst tego typu. Nie dysponujemy również informacjami, aby taki tekst znajdował się w islandzkich księgozbiorach w średniowieczu. Þorbjörg Helgadóttir nie zdołała również znaleźć bezpośredniego łacińskiego źródła dla staroislandzkiego *accessus ad Lucanum* wśród zachowanych tekstów łacińskich wprowadzeń do Lukana ze średniowiecznych księgozbiorów na kontynencie europejskim.

Na podstawie dostępnej obecnie wiedzy nie ma jednak możliwości, aby ostatecznie ustalić, czy wspólnym źródłem dla *Sagi o świecie - Veraldar sagi*, historii świata z *Reynistaðarbók - ÁM 764 4^o* i *Clemens sagi*, była 1/ *Rómverja saga* w wersji *ÁM 595 α-β 4^o* i *ÁM 226 fol.*, według tezy Dietricha Hofmanna 2/ niezachowana wcześniejsza wersja *Rómverja sagi* obejmująca historię świata starożytnego, jak postuluje Svanhildur Óskarsdóttir, czy też 3/ hipotetyczny staroislandzki *accessus ad Lucanum*, zgodnie z teorią Þorbjörg Helgadóttir.

Za teorią Svanhildur Óskarsdóttir o niezachowanej wcześniejszej dłuższej wersji *Rómverja sagi* przemawiać mogą ustalenia Þorbjörg Helgadóttir uzyskane metodą krytyki tekstualnej, że same manuskrypty *ÁM 595 fol.* i *ÁM 226 4^o* w drzewie genealogicznym rękopisów *Rómverja sagi* muszą dzielić przynajmniej dwa inne niezachowane wcześniejsze manuskrypty, być może z innymi wersjami tekstu. Zachowały się również świadectwa rękopiśmienne, które mogą stanowić pozostałości skrótu historii Rzymu od wojny trojańskiej do czasów Cesarstwa Rzymskiego z postulowanej przez Svanhildur Óskarsdóttir wcześniejszej wersji *Rómverja sagi*: zarówno w postaci streszczenia historii z manuskryptu *ÁM 226 fol.*, jak i w formie fragmentów rękopiśmiennych uszkodzonych kart manuskryptu *ÁM 595 α-β 4^o*, które wskazują, że już w tej wersji narracja sagi była znacznie dłuższa. Nie ma więc potrzeby, aby wyjaśniać relacje intertekstualne między *Rómverja sagą*, *Veraldar sagą*, historią świata z *Reynistaðarbók - ÁM 764 4^o* i *Clemens sagą* hipotetycznym staroislandzkim *accessus ad Lucanum*, co do którego funkcjonowania na Islandii nie ma żadnych przesłanek.

Przy obecnym stanie korpusu tekstów staroislandzkich i manuskryptów trudne jest osiągnięcie innych konkluzji w kwestii relacji intertekstualnych między tymi sagami.

2.6. *Sverris saga*

Kwestia relacji intertekstualnej między *Sverris sagą* a *Rómverja sagą* musi tu zostać omówiona szerzej niż pozostałe z omawianych relacji, ponieważ była ona dotąd przedmiotem długiej dyskusji badaczy nad datacją *Rómverja sagi* oraz dlatego, że dotychczas ta relacja intertekstualna stanowiła najmocniejszą przesłankę przemawiającą za wczesną datacją *Rómverja sagi* – do drugiej połowy XII wieku. Konieczna jest tu również krytyka wysuniętych ostatnio przez Jonasa Wellendorfa argumentów przeciwko występowaniu relacji intertekstualnej między tymi sagami, a tym samym i wczesnemu datowaniu sagi, aby móc je podtrzymać.

W sadze o królu Norwegii Sverrim Sigurðarsonie (*Sverris saga*) opowiadającej o jego dojściu do władzy po długiej walce w wojnie domowej przeciwko królowi Magnúsonowi Erlingssonowi i jego ojcu jarłowi Erlingowi *skakki*, jest epizod, który Hermann Pálsson, badający uczone literackie hipotezy *Sverris sagi* pochodzące z literatury łacińskiej, uważał za zainspirowany historią z *Rómverja sagi* o trybunie wojskowym Vulteiusie i jego żołnierzach walczących w wojnie domowej po stronie Juliusza Cezara przeciwko Pompeuszowi Wielkiemu i rzymskiemu senatowi: po wpadnięciu w zasadzkę przy próbie wydostania się z oblężenia żołnierze Vulteiusa wraz z dowódcą decydują się na popełnienie zbiorowego samobójstwa w obliczu nieuchronnej klęski z rąk nieprzyjaciół oraz przedłużającego się ciepienia trudów i głodu³¹.

Birkibeinir - wojownicy z bojówki walczącej dla Sverrira w wojnie domowej po niepowodzeniach w kampanii partyzanckiej w regionie Sogn, skąd musieli się wycofać z powodu zwołanego przez gospodarzy ziemskich pospolitego ruszenia i tropiących ich wojsk nieprzyjacielskich, tracą podczas próby odwrotu po nierozstrzygniętej bitwie pod Vors część zapasów, koni i sprzętu wojennego, cierpiąc głód, niedostatek i trudy, i gubią się na pustkowiu:

Sverris saga:

Þat fylgði ok þessu at þeir vissu ekki til hvar þeir fóru, váru ok svá **matlausir at eigi fengu þeir vatnit** heldr en annat. Þat var sjau dægr at þeir bergðu engu nema snjó. Gerði ok svá illt veðr inn næsta dag fyrir allra heilagra messu, sem ólíkligt mun þykkja þeim er til hlýða þessar frásagnar, at af því fekk einn maðr bana er veðrit kastaði honum ok braut í sundr hrygginn í þrimr stöðum. Ok sá einn var þá, er bylirnir kómu, at kasta sér í snjóinn ok halda skjöldum yfir sik sem fastast, ok þá

Rómverja saga:

þa komz Antonius upp a berg eitt með lið sitt ok uar það uígi ærugt við *fiorðinn sialfan. en þo uarð hann lengi

³¹ HERMANN PÁLSSON: *Bækur æxlast af bókum*, s. 35–50; IDEM: *Boklig lærdom i Sverris saga*, s. 59–76. Por.: omawiane epizody w: *Sverris saga* XIX–XX, s. 34; *Rómverja saga* 595, folio 33 recto - 33 verso, BH 285–288; LUCANUS: *Bellum civile* IV, 465–545.

lögðusk leiðsagnarmenn fyrir, því at þá vissu þeir eigi hvar þeir váru komnir. Var þá um setinn ok ok svá myrkt at þá mátti ekki fyrir sjá. **Var liðit farit af öllu saman, sulti ok kreptr mikclum mœði, en sumir af kulða.** Þá var svá fyrir komit magni þeira at engi vildi lengra sult³³. fara. Ok er helzt mátti nokkut sjá frá sér sá þeir váru fyrir brattir hamrar er þeir váru at komnir³².

Bojownicy króla Sverrira w wojnie domowej po pokonaniu długiej drogi przez norweskie śnieżne pustkowia mają dość dalszych trudów, zaczynają szemrać, wielu chce popełnić samobójstwo rzucając się w przepaść, inni mówią: *powinniśmy pokazać więcej dzielności, przypominając sobie czyny ludzi z dawnych czasów (fornra minna) i wziąć przykład z tych dzielnych ludzi (dæmum hvatra manna), którzy raczej zwrócili własną broń przeciwko sobie i zadali sobie śmierć z własnej ręki (sjálfir bárusk vápn á ok drápusk), niż cierpieli dalej nieszczęście:*

Sverris saga:

Rómverja saga:

Þá kom illr kurr á lið konungs. Sumir mæltu at þeir myndu ganga ofan fyrir hamra ok þola eigi lengr svá mikla kvöl ok þá myndi skjótast um ráða. Sumir mæltu at “meiri framkvæmð sýnisk oss til **fornra minna** at taka ok gera eftir **dæmum hvatra manna**, þeira er **sjálfir bárusk vápn á ok drápusk**, heldr en þeir vildi nauðir þola lengr” Nú tók konungur til orða ok beiddi sér hljóðs; hann mælti sem Guð kenndi honum: “Ek hefi at hugat,” sagði hann. “yðarri rœðu, ok sýnask mér auðsæ allmikil spjöll á yðarri ráðagerð, ok sýnisk mér óvænlig, ok í þessi ætlan dugir ekki vætta. Ef þér gangið fyrir hamra ofan ok farið yðr sjálfir, þat er ærra manna tiltekja, þeira er eigi kunnu fótum sínum forráð. En með því at þér vilið sjálfir vápn á berask, þat er heiðinna manna siðr, þeira er ekki vita til Guðs. En vér erum kristnir menn ok kristinna manna börn, ok

þa J(ulius) mem sa huersu miðg þæim uar þrængt þa **giorðiz kuR mikill i liðdinu**. Epter miðnætti kallaði. Vulteiús saman liðit a flotanum ok mælti a þessa lund. Nu er oss gefið frelsi i nott að sia rað fyrer oss. kann uera að sia stund þikki sumvm ekki læng. en hon er þo gnog að kiosa þann dauðann er uer uilium hellz hafa ok ver uerðum frægster af. Su er hugrekki lofuð mest goðra drengia að það finnið alldri að þæir hræðiz bana sinn ok uili alldregi lengia lif sitt með suiurðing þo að æigi gimiz þæir sialfer að dæyia. þer uituð að uer megum huergi vndan komaz er varer fiand | mem eru alla uega fra oss. Giorum sua uel nu þa. hræðumz æigi dauðann. æigi er sem uer sem a uelli slettum i fiælmennum bardaga. þar er eingi kunni uatta uár skipti. Munu goðin uilia að uer gefim þa dæmi dauðans er oss se frægð i. fyrer þui að næytt hofum uer vapnanna meðan kostur uar að beriaz. Vitum uer það J(ulius) kuað hann að þer mun litill somi i þikkia að uer uegimz sialfer en ængan ueg megum uer nu sua um setner syna meiri ast uið þik en uilia æigi ganga til handa uarum v uinum. En þo tekr það mikið af uarri frægð er uer skolum nu æigi her halldner með feðrum uarum ok bræðrum ok tyndum aller samt uaru lifi. Nu þo að oss se kostur griða af uarum u uinum. tækum alldri þann kost meðan uer megum oss skaða ueita. Stort munum uer uerða til þess að uinna að J(ulius) kalli skaða epter oss fa mem. sua margar þusunder liðs sem hann hefer með ser. Nu þo að kostur uæri að ek mætti heðan komaz ok forða sua minu lifi þa uillda ek það ad ængum kosti. Ek kasta nu niðr lifinu þui er uerið hefer. En ek girnumz til dæðans þess er nu er fyrer hendi. þæim einum er lofað að skilia það rett huersu gott það er að dæyia til þess að þa lifi þæir að æylifu. En goðin læyna hina þui er girnaz að lifa. Nu er V(ulteiús) hafði þessum orðum talað þa giorðuz þæir glaðir ok eggiuðuz a það rað er V(ulteiús) hafði til gefið ok biðu sua um nottina. En þa er lysti laugðu mem P(ompeii) að þæim ok buðu þæim satter ok grið. en þæir nittu ællum sættum. Siðan reðu þæir a þa með bardaga en þæir uærðuz naukkura stund a kafa uel. En þa er V(ulteiús) sa að ekki matti væn uið koma. þa retti hann fram halsinn ok bað sik hæggu þann

³² *Sverris saga* XIX-XX, s. 33-34.

³³ *Rómverja saga* 595, folio 33 recto, þH 283.

vitum vér at sá maðr er sér mann er honum uar næstr. En er hann fell þa hiugguz þær bræðr ok
 ræðr sjálfr bana á enga ván til frændr huerr sinn hinn kærasta uin ok fekk V(ulteiús) þann dauða ok hans
 Guðs³⁴. lið er hann mundi kiosa³⁵.

Hermann Pálsson jako hipotez dla tego fragmentu *Sverris sagi* wskazał na powyższy fragment z *Rómverja sagi* - w tym epizodzie legioniści Juliusza Cezara, podczas oblężenia wyspy *Curicta* na Adriatyku w 49 r. p.n.e., przy próbie wydostania się na tratwach z oblężonego obozu wojskowego, gdzie cierpieli głód (*kreptr mikclum sulli*), zostają otoczeni przez żołnierzy Pompejusza na okrętach atakujących ich tratwy rzucone na mieliznę i skały, a w końcu po długiej walce z pompejańczykami, kiedy wśród wojska podniosło się szemranie (*giorðiz kuR mikill i liðdinu*), zostają wezwani przez swojego dowódcę trybuna Vulteiusa do popełnienia samobójstwa (*að uer uegimz sialfer*) poprzez zadanie sobie śmierci własnymi mieczami zgodnie z rzymskim zwyczajem (rzucenie się na swój miecz lub przyjęcie ciosu mieczem w karkadanego ręką towarzysza broni), aby uniknąć poddania się wrogowi oraz błagania o litość, i żeby raczej dać przykład bohaterskiej śmierci (*gefim þar dæmi dauðans*), którą zyskać można sobie chwałę (*frægð*).

Hermann Pálsson oparł swoją tezę na korelacjach trojakiiego rodzaju między *Sverris sagą* a *Rómverja sagą* w porównywanych fragmentach:

I / intertekstualny odsyłacz do innego istniejącego tekstu we fragmencie *Sverris sagi*: autor w dyskutowanym fragmencie *Sverris sagi* poprzez terminy i frazy *forneskja* (starożytnie lub starodawne pogańskie czasy), *forn minni* (starożytnie lub starodawne przekazy i tradycje, być może również w rozumieniu: pochodzące z epoki starożytnej) i *doemi hvatra manna* (przykłady dzielnych mężów) kieruje czytelnika poprzez ten intertekstualny odsyłacz do potencjalnie znanych czytelnikowi przekazów pisemnych lub ustnych o zbiorowym samobójstwie bliżej nieokreślonych pogańskich wojowników ze starodawnych lub starożytnych czasów;

II / narracja o zbiorowym samobójstwie: fragment epizodu *Sverris sagi* powiela narrację *Rómverja sagi*, w którym strudzeni i zagłodzeni wojownicy wobec nieuchronnej klęski w walce z przeważającymi siłami wroga zadają sobie śmierć własnymi mieczami, żeby nie dostać się w ręce przeciwników i dać przykład męstwa zyskując sobie chwałę;

III / cytaty z *Rómverja sagi* w *Sverris sadze*: takie same lub podobnie pod względem leksykalnym i gramatycznym sformułowane frazy powtarzają się w *Sverris sadze* i w *Rómverja sadze* w korespondujących fragmentach:

³⁴ *Sverris saga* XIX-XX, s. 34.

³⁵ *Rómverja saga* 595, folio 33 recto – 33 verso, þH 285–288. Por. LUCANUS: *Bellum civile* IV, 465–545.

S: <i>var liðit farit af öllu saman, sulti ok mæði, en sumir af kulða</i>	R: <i>kreptr miklum sullt</i>
S: <i>þá kom illr kurr á lið</i>	R: <i>þa giorðiz kuR mikill i liðdinu</i>
S: <i>dæmum hvatra manna</i>	R: <i>að uer gefim þar dæmi dauðans</i>
S: <i>sjálfir bárusk vápn á ok drápusk</i>	R: <i>að uer uegimz sialfer</i>

Oprócz wskazania tych korelacji Hermann Pálsson wykazał również występowanie innej zbieżności między *Rómverja saga* i *Sverris saga*: w obu sagach podobnie opisane są spotkania członków tych samych rodów walczących w bitwie we wrogich sobie wojskach. W *Sverris sadze* do takiego spotkania dochodzi w Bröttueyrr koło Niðaróss. Król Magnús i wówczas jeszcze pretendent do tronu Sverrir prowadzą rokowania w Niðaróss, a żołnierze z ich wojsk korzystając z zawieszenia broni spotykają się za miastem w Bröttueyrr i razem piją, ponieważ, choć należeli do wrogich sobie wojsk, było wśród nich wielu krewnych, dalszych krewniaków i przyjaciół:

Sverris saga:

Rómverja saga:

Menn Magnúss konungs höfðu róit nokkurum skútum upp í ána, en Birkibeinar gengu ofan í mót þeim ok létu bera mungát ofan ór bænum. Settusk allir saman út á Bröttueyri, drukku þar ok töludusk við, þó at þeir væri í tvennum flokkum. Þá váru þeir margir frændr eða mágar eða höfðu fyrr verit vinir³⁶.

En þær Apranius namu staðar a hollti einu ok fylktu huarer tueggiv ok hafðuz orð uið ok stoð sua um hrið ok kennduz að þar stoðu feðr ok syner ok bræðr ser huarer i fylking ok marger goðer uiner ok uar næsta raðit um skeið að þær mundu sættaz uið J(ulium) aðr Petregius talaði fyrer liðinu ok eggjaði að þær skylldu beriaz ok kuað skam að sættaz orrosto laust ok bregðaz suo P(ompeio)³⁷.

Do podobnego spotkania, opisanego w *Rómverja sadze*, doszło podczas kampanii wojennej w Hiszpanii, w której Juliusz Cezar walczył z wojskami pompejańczyków Afraniusza i Petrejusza. Podczas bitwy pod Ilerdą w 49 r. p.n.e. obozy cezarian i pompejańczyków znajdowały się tak blisko, że stojący na palisadach żołnierze rozpoznawali swoich krewnych w obozie wroga, po czym najpierw zaczęli się pozdrawiać, potem spotykali się i witali się na polu między obozami, a na koniec zapraszali się nawzajem do swoich obozów, częstowali się jedzeniem i winem, opowiadali o swoich wojennych losach, aż dowódcy pompejańczyków położyli kres rozprężeniu dyscypliny i rozdzielili ich od siebie.

Te relacje intertekstualne między *Sverris saga* i *Rómverja saga*, zdaniem Hermanna Pálssona, implikują, że *Rómverja saga* została napisana w okresie poprzedzającym lata 1185-1188, kiedy Karl Jónsson, opat klasztoru w Þingeyrar w latach 1169 – 1181 i 1187–1207, zaczął pisać pierwszą część *Sverris sagi* zwaną *Grýla* podczas swojego pobytu na dworze

³⁶ *Sverris saga* LX, s. 94

³⁷ *Rómverja saga* 595, folio 32 verso, þH 279. Por. LUCANUS: *Bellum civile* IV, 167-205.

norweskim pod mecenatem samego króla Sverrira, oraz to, że funkcjonowała ona w *milieu* Karla Jónssona w klasztorze Þingeyrar, a być może również na dworze norweskim. Sam Hermann Pálsson odważył się nawet wysunąć tezę, że król Sverrir, który w młodości odebrał duchowne wykształcenie na dworze biskupim Kirkjubægarður na Wyspach Farerskich, a wraz z nim zapewne i znajomość języka oraz literatury łacińskiej, zdawał sobie sprawę z podobieństwa między wojnami domowymi w ówczesnej Norwegii i starożytnym Rzymie, i pamiętał z lat swojej nauki, że Lukan o nich pisał w *Bellum civile*, dlatego to on mógł przywołać ten fragment dyktując swoją sagę Karlowi Jónssonowi, widząc podobieństwa między tymi konfliktami. Þorbjörg Helgadóttir nie uważa tego za niemożliwe, sama jednak wysuwa tezę, że taką reminiscencję z własnych lat nauki łaciny i lektur dzieł literatury klasycznej mógł mieć również sam autor-skryba sagi, uczony mnich, który czytał Lukana i Salustiusza w szkole klasztornej na Islandii.

Pogląd Hermanna Pálssona o relacji intertekstualnej między *Rómverja sagą* i *Sverris sagą*, choć został zgodnie przyjęty przez badaczy prowadzących badania nad pokrewnymi problemami: przez edytorów *Rómverja sagi* - Þorbjörg Helgadóttir i *Sverris sagi* - Þorleifa Hauksson³⁸; spotkał się jednak ostatnio z krytyką Jonasa Wellendorfa³⁹, który próbował sproblematyzować rozumowanie i argumentację Hermanna Pálssona w swoim niedawnym artykule, w którym również argumentował za datowaniem *Rómverja sagi* na drugą połowę XIII wieku na podstawie relacji intertekstualnej z *Alexanders sagą* i datacji najstarszych zachowanych manuskryptów *Rómverja sagi*.

Argument Hermanna Pálssona oparty o cytaty z *Rómverja sagi* w *Sverris sadze*, podobnie pod względem leksykalnym i gramatycznym sformułowane frazy, Jonas Wellendorf odpiera na podstawie kopenhaskiego *Słownika prozy staronordyckiej*⁴⁰ wykazując, że korelujące ze sobą segmenty zdań w obu tekstach wskazane przez Hermanna Pálssona jako cytaty nierzadko pojawiają się w innych staroislandzkich tekstach prozaicznych i są raczej wyrażeniami pospolitymi: zwłaszcza medialno-pasywne formy *at vér vegimsk sjálfir* i *sjálfir bárusk vápn á ok drápusk*, oraz fraza *gerðisk illr kurr*.

Interekstualny odsyłacz *forn minni* i *dæmi hvatra manna* według Jonasa Wellendorfa nie musi konieczn­ie kierować do starożytnego dzieła literackiego czy też do historii z czasów starożytnych z obszaru Śródziemnomorza. Możliwe wydaje się mu natomiast, że odsyła on do jego zdaniem znanej wówczas w Skandynawii lokalnej tradycji ustnej o norweskim królu

³⁸ ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *Introduction* [*Rómverja saga*], t. I, s. cxciv-cc; ÞORLEIFUR HAUKSSON: *Formáli* [*Sverris saga*], s. lxix.

³⁹ J. WELENDORF: "Ancient Traditions" in *Sverris Saga*, s. 1-17.

⁴⁰ *Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*.

Gøterusie zachowanej jednak do naszych czasów tylko w średniowiecznej duńskiej kronice *Gesta Danorum* autorstwa Saxo Gramatyka (napisanej ok. 1208 r.) wśród opowieści o duńskim królu Frotho: norweski król Gøterus ścigając swoich wrogów wpada na morzu w pułapkę złej pogody, przez co zmuszony jest zatrzymać się w przystani na wyspie Ømi, gdzie wraz z załogą po wyczerpaniu się zapasów cierpi głód i w końcu stwierdza on (lub zostaje stwierdzone przez nich w zależności od tłumaczenia: *arbitratus est moriendi necessitatem ferro subire quam fame*), że lepiej będzie zadać sobie śmierć mieczem niż dłużej cierpieć głód, po czym jego żeglarze popełniają samobójstwo, a król próbuje się ratować uchodząc w pobliskie góry:

Enauigans autem rex peruenit in portum, qui nunc ab Ømi uocabulum tenet. Vbi aduersa tempestate oborta alimentis defectus satius arbitratus est moriendi necessitatem ferro subire quam fame. Itaque nautici manu in se ipsos uersa alternis uulneribus accelerauere fatum. Rex cum paucis montium prerupta secutus elabatur. Indicium cladis colles editi prebent⁴¹.

W odniesieniu do poglądu Hermanna Pálssona, że w passusie ze *Sverris sagi* nawiązującym do epizodu o Vulteiusie z *Rómverja sagi* i *Wojny domowej* Lukana, Sverrir miał reminiscencje z czasów własnej edukacji łacińskiej, Jonas Wellendorf zwraca uwagę, że przykład samobójstwa jako dobrej śmierci dla wojownika wysuwają sami Birkibeinowie, bojownicy króla (*Þá kom illr kurr á lið konungs. (...) Sumir mæltu at "meiri framkvæmð sýnisk oss til fornra minna at taka ok gera eftir dœmum hvatra manna..."*), którzy nie byli ludźmi wykształconymi, więc literatura łacińska nie stanowiła dla nich żadnego punktu odniesienia, lecz była nią raczej lokalna, rdzenna kultura skandynawska – za mało prawdopodobne uznać według niego zatem trzeba, aby Birkibein cytował Lukana lub *Rómverja sagę*.

Przeciwko tezom Jonasa Wellendorfa podnieść można kilka krytycznych kwestii. Przeciwno tezie o tym, że intertekstualny odsyłacz w *Sverris sadze* odnosi się do historii z *Gesta Danorum* Saxa Gramatyka o królu norweskim Gøterusie i jego żeglarzach, którzy popełnili samobójstwo nie mogąc dalej cierpieć głodu, przemawia to, że nie ma żadnych świadectw, aby *Gesta Danorum* Saxa Gramatyka były znane w Norwegii i Islandii, więc również i autor *Sverris sagi* nie miał możliwości z nich korzystać.

Zaś na funkcjonowanie w przekazach ustnych w Norwegii i Islandii hipotetycznej norweskiej legendy bohaterskiej o królu Gøterusie, której istnienie postuluje Jonas Wellendorf, nie ma potwierdzenia w literaturze staronordyckiej: ani w poezji eddaicznej i skaldycznej, ani w sagach nie ma elementów, które by się z tą legendą pokrywały, zarówno pod względem

⁴¹ SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum* V, 3, 35, t. I, s. 310.

narracji, jej fabuły, jak i bohaterów, lokalizacji oraz innych szczegółów, nie ma więc żadnej pewności, że taka legenda była w Norwegii znana, a tym bardziej na Islandii.

Przeciwko temu przemawia również to, że samobójstwo, zwłaszcza zbiorowe, popełniane przez wojowników przy użyciu własnych mieczy (rzucenie się na miecz, przebicie się mieczem, rozprucie własnych wnętrzności jego cięciem, przebijanie mieczem karków swoim towarzyszom broni) nie było zwyczajem staroskandynawskim – w odróżnieniu od starożytnego Rzymu, gdzie wśród rzymskich legionów, a także mężów stanu, było praktykowanym rytuałem, opiewanym w literaturze i filozofii⁴² – poprzez zwrócenie własnej broni przeciw sobie: *sjálfir bárusk vápn á ok drápusk* jak w omawianym tu epizodzie *Rómverja sagi*, a także dwóch innych fragmentach tej sagi.

Jeden z przykładów rzymskiego samobójstwa daje w *Rómverja sadze* ojciec po stracie syna podczas oblężenia miasta Focais (Marsylii) przez Cezara: zwrócił on ostrze miecza przeciwko sobie i rzucił się na nie tak, że go ono przebiło:

Lucanus: *Bellum civile*:

'a saeuis permissa deis, iugulumque senilem
confodiam. ueniam misero concede parenti,
Arge, quod amplexus, extrema quod oscula fugi.
nondum destituit calidus tua uolnera sanguis,
semianimisque iaces et adhuc potes esse superstes.'
sic fatus, quamuis capulum per uiscera missi
polluerit gladii, tamen alta sub aequora tendit
praecipiti saltu: letum praecedere nati
festinantem animam morti non credidit uni⁴³.

Rómverja saga:

Ef gudín vilja lofa mer. at ek leGía mik
sialfr. j gegnum. þa skal ek þat gera. Sidan
skaut hann níðr suerdz hiolltunum. ok let
fallaz æ oddinn. Sua at í gegnum hann
stoð. ok steyptiz sidann fyrir bord⁴⁴.

W ten sam sposób życie odebrał sobie jeden z podkomendnych Cezara podczas wojny domowej - Kuríus (Curio) po klęsce w bitwie w prowadzonej przez siebie kampanii afrykańskiej, kiedy zobaczył, że jego żołnierze polegli, a nie chciał uciec z pola bitwy ani się poddać: zwrócił ostrze miecza ku sobie i pchnął się nim (według *Rómverja sagi*, lecz nie według Lukana, który pisał o popełnieniu samobójstwa przez Curiona bez opisu sposobu):

Lucanus: *Bellum civile*:

Curio, fusas
ut uidit campis acies et cernere tantas
permisit clades compressus sanguine pulvis,
non tulit adflictis animam producere rebus

Rómverja saga:

Hann sneri þa suerdz oddinum at ser er
hann hellt á. ok lagdi í gegnum sik
suerdínu⁴⁶.

⁴² M. GRIFFIN: *Philosophy, Cato, and Roman Suicide*: I, s. 64–77; IDEM: *Philosophy, Cato, and Roman Suicide*: II, s. 192–202.

⁴³ LUCANUS: *Bellum civile*, III, 745–750.

⁴⁴ *Rómverja saga* ÞH 276.

aut sperare fugam, ceciditque in strage suorum
inpiger ad letum et fortis uirtute coacta⁴⁵.

W korpusie rdzennej literatury staronordyckiej nie ma przykładów zbiorowych samobójstw wojowników, ani też samobójstw pojedynczych wojowników. Jest niewiele przykładów samobójstw (*fara sér sjalfr*⁴⁷) w innych okolicznościach, a do tego odnoszą się one do kobiet, odbierających sobie życie po śmierci swoich mężczyzn lub członków najbliższej rodziny, albo ludzi ubogich, którzy popełniają samobójstwo z biedy (co traktowane jest jako negatywny przykład przez autorów-skrybów)⁴⁸:

- Brynhilda po śmierci Sigurða Fáfnisbani pchnęła się mieczem⁴⁹.
- Guðrún, żona Sigurða Fáfnisbani, dokonała samospalenia w hali Atliego po wywarciu zemsty na królu Hunów za zabicie jej braci - Gjúkingów⁵⁰.
- Królowa Þýrí, żona Óláfa Tryggvasona, popełniła samobójstwo po śmierci Óláfa w bitwie pod Svölđr poprzez zagłodzenie się na śmierć, jedynie za radą księdza unikając grzechu śmiertelnego jedząc jedno jabłko dziennie⁵¹.
- Helga, córka króla Haralda z Reiðgotalandu, popełnia samobójstwo poprzez powieszenie się w świątyni bogów, kiedy jej ojciec zostaje zabity w bitwie przez jej męża Heiðreka⁵².
- Żona islandzkiego chłopca Gufy chce popełnić samobójstwo na (fałszywą) wieść o śmierci męża – żywiciela rodziny⁵³.
- Uboga rodzina matki Gautreka Snotry popełniła samobójstwo skacząc w przepaść z powodu utraty zapasów żywności⁵⁴.
- Plotki o samobójczej śmierci króla Óláfa Tryggvasona, który podczas bitwy pod Svölđr miał wskoczyć do morza w pełnym uzbrojeniu i utonąć, są, jako rzecz dla niego nie do pomyślenia - jako grzech, podważane przez autora *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*: z powodu siły ciała i ducha, jaką miał król, dzięki którym mógł więc sam się

⁴⁶ *Rómverja saga* þH 291.

⁴⁵ LUCANUS: *Bellum civile*, IV, 793-798.

⁴⁷ *Fara sér sjalfr*. W: *Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*.

⁴⁸ Samobójstwa w literaturze staronordyckiej: *Edda: Sigurðarkviða hin skamma*, 47-48; *Guðrúnarkviða I*, prozaiczne zakończenie; *Guðrúnarhvöt*, prozaiczny wstęp; *Atlamál hin groenlenzku*, 104; *Atlakviða*, 42-43; *Völsunga saga*, 32-33; *Guðmundar saga byskups A*, 119; *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, II 343; *Plácíduss saga*, 36; *Gottskalks Annaler* (P) (1333-1336) 349; *Landnámabók - Skarðsbók*, 19; *Landnámabók - Hauksbók*, 62; *Landnámabók - Sturlubók*, 185; *Óláfs saga Tryggvasonar eftir Odd munk*, 76; *Óláfs saga Tryggvasonar*, 257; *Gautreks saga*, I-II.

⁴⁹ *Edda: Sigurðarkviða hin skamma*, 47-48; *Guðrúnarkviða I*, prozaiczne zakończenie; *Völsunga saga* 32-33.

⁵⁰ *Edda: Guðrúnarhvöt*, prozaiczny wstęp; *Atlamál hin groenlenzku*, 104; *Atlakviða*, 42-43.

⁵¹ *Óláfs saga Tryggvasonar eftir Odd munk*, 76; *Óláfs saga Tryggvasonar*, 257.

⁵² *Hervarar saga ok Heiðreks* 7, s. 30.

⁵³ *Landnámabók - Skarðsbók*, 19.

⁵⁴ *Gautreks saga*, I-II.

uratować, oraz przez łaskę boga, którą się on cieszył, więc to sam Bóg mógł pomóc mu uciec⁵⁵.

Przemawiać za tym może również to, że w mowie, którą król Sverrir wygłosił w odpowiedzi na głosy wśród swoich żołnierzy, że w tej sytuacji pozostaje tylko popełnić samobójstwo, król głosi, że *jest ono zwyczajem pogan, którzy nie znają boga, a nie chrześcijan*:

þat er heiðinna manna siðr, þeirra er ekki vita til Guðs. En vér erum kristnir menn ok kristinna manna þörn⁵⁶.

W korpusie tekstów staronordyckich fraza *heiðnir menn* odnosi się najczęściej do obcych, niechrześcijańskich ludów, narodów, krajów, królestw, często w kontekście biblijnym⁵⁷: *héipner men, héipnom þiðom, heipner eða gvpingar, á heipnom lændom, heipna þið, heipit folc, heiðinn lyðr, ríki heiðinna manna*; i pojawia się najczęściej w tekstach produkowanych przez instytucje kościelne, jak homilie i sagi o świętych. Fraza *heiðinn siðr* / *heiðinna manna siðr* również pojawia się najczęściej w kontekstach kościelnych⁵⁸. Można się zatem spodziewać, że przytoczona opowieść o samobójstwie pogan, obudowana uczonym językiem Kościoła, ma również raczej uczone, literackie pochodzenie niż lokalne skandynawskie.

Co się zaś tyczy fraz *forðra minna* i *dæmum hvatra manna* użytych jako intertekstualny odsyłacz do opowieści o zbiorowym samobójstwie wojowników jako przykładu dzielności, o ile *forð minni* może się odnosić zarówno do starożytności skandynawskiej jak i śródziemnomorskiej⁵⁹ (w *Rómverja sadze* do starożytności grecko-rzymskiej najczęściej odnosi się fraza: *i fornum sið*⁶⁰), o tyle *dæmi hvatra manna* ma uczoną łacińską proveniencję⁶¹: *dæmi* pod wpływem łaciny nabrało znaczenia łacińskiego *exemplum* – przykład wzorcowy, godny naśladowania czyn człowieka, jak w sformułowaniach w języku staroislandzkim: *ef vér vilíom eftar þeirra deómom líua* = żyć według czyjegogo przykładu; czy *gefa dómi* = dać przykład. Potwierdza to nie tylko struktura tych zwrotów, ale również ich frekwencja w korpusie prozy staronordyckiej: gdzie użycie tej frazy pojawia się po raz pierwszy i przeważa w dziełach uczonych, kościelnych, wywodzących się z łaciny, w tym w tłumaczeniach z łaciny. We frazie *doemi hvatra manna*, przykłady dzielnych mężów, widać to

⁵⁵ Ólafur saga Tryggvasonar, 257.

⁵⁶ Sverris saga, XIX-XX, s. 34.

⁵⁷ *Heiðinn*. W: *Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*.

⁵⁸ *Heiðinn siðr*. W: *Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*.

⁵⁹ *Minni*. W: *Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*. Koncept *forð minni* jest dyskutowany w niedawnej monografii poświęconej pamięci w kulturze staronordyckiej *Minni and Muninn. Memory in Medieval Nordic Culture* w rozdziałach: M. CLUNIES ROSS: *Authentication of Poetic Memory in Old Norse Skaldic Verse*, s. 59-74 ; K. HESLOP: *Minni and the Rhetoric of Memory*, s. 75 -108.

⁶⁰ *Rómverja saga* ÞH 390.

⁶¹ *Dómi*. W: *Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*.

jednak szczególnie, odpowiada ona bowiem łacińskim formułom: *exempla virtutum, exempla virorum, exempla virorum fortium / illustrium, exitus illustrium virorum, exitus clarissimorum virorum nostrae civitatis, vitae virorum illustrium, de casibus virorum illustrium, virorum bonorum exempla*.

W tym fragmencie, jak zdradza ozdobny styl uczony⁶² (*dæmum hvatra manna*), przemawia zatem Karl Jónsson, uczony mnich, który wojnę znał z książek, a nie jeden z Birkibeinów, jak chciałby Jonas Wellendorf. Karl Jónsson w innym miejscu *Sverris sagi* zdradza, jakie jego zdaniem jest najbardziej wiarygodne źródło wiedzy – nie tradycja ustna, lecz książki o sławnych ludziach z czasów pogańskiej starożytności (*forneskja*): *ok þykkir oss þat líkara at þær sagnir muni vera við sannendum er á bókum eru sagðar frá ágætismönnum þeim er verit hafa í forneskju*⁶³. Książkami tymi nie mogły być wernakularne sagi islandzkie, *Sverris saga* była bowiem jedną z pierwszych sag, oprócz sag o biskupach, świętych i chrześcijańskich królach Norwegii. Musiał mieć on zatem na myśli łacińską literaturę o starożytności śródziemnomorskiej, gdy pisał o *przykładach dzielnych mężów*, lub nawet jej tłumaczenia – *Rómverja sage*.

Użycie frazy *dæmi hvatra manna* jako intertekstualny odnośnik do innego tekstu realizuje również funkcję należącą do popularnego w starożytności i średniowieczu podgatunku łacińskiej literatury dydaktycznej – *exempla*, którego teksty, realizujące właściwości tego gatunku, w przykładach konkretnych czynów i zachowań demonstrują reguły dobrego postępowania na przykładach (*exemplum*) postaci starożytnych, biblijnych, świętych Kościoła. *Exempla* występują w staronordyckiej historiografii, w sagach królewskich, jak wykazała Marlene Ciklamini⁶⁴. Również sam ten podgatunek pod wpływem literatury łacińskiej rozwinął się na średniowiecznej Islandii – *dæmisögur*.

Przykłady tych funkcji w użyciu w tekście wykryć można zarówno u Lukana jak i w *Rómverja sadze*:

- Dobra śmierć legionistów Vulteiusa w jego zamyśle będzie daniem *ślawetnego przykładu chwalebnej śmierci*:

Munu goðin uilia að uer gefim þau
dæmi dauðans er oss se frægð i⁶⁵.

nescio quod nostris magnum et memorabile fatis
exemplum, Fortuna, paras⁶⁶.

⁶² O staronordyckim stylu uczonym o silnych wpływach łacińskich: M. TVEITANE: *Den laerde stil*, s. 41-76.

⁶³ *Sverris saga*, prologus, s. 4.

⁶⁴ M. CIKLAMINI: *Exempla in an Old Norse Historiographic Mold*, s. 71-87.

⁶⁵ *Rómverja saga* 595, folio 33 verso, þH 286.

⁶⁶ LUCANUS: *Bellum civile* IV, 496-497. Termin *exemplum* w *Bellum civile* Lukana: I, 94; II, 67; 514; III, 730; IV, 497; 575; VI, 235; 320; IX, 169; 180; 563; 832.

- Kilkadziesiąt wersów niżej Lukan słowami narratora mówi o śmierci legionistów Vulteiusa, że swoją śmiercią ustanowili oni przykład, że dzięki samobójstwu można łatwo uciec niewoli i to temu powinien służyć miecz – obronie wolności:

non tamen ignauae post haec exempla uirorum
percipient gentes quam sit non ardua uirtus
seruitium fugisse manu, sed regna timentur
ob ferrum et saeuis libertas uritur armis,
ignorantque datos, ne quisquam seruiat, enses⁶⁷.

- Pompejusz nie chce *postępować za przykładem Juliusza Cezara* i podążać do Rzymu na czele żołnierzy – czyli nie w pokoju, jak zrobił wcześniej Cezar wbrew zwyczajowi i prawu rzymskiemu:

En P(ompeius) suarar a þessa leið alldregi skal ek giora að dæmum J(ulii) ok æigi mun ek koma til Roma borgar nema ek koma með friði ⁶⁸ .	'numquam me Caesaris' inquit 'exemplo reddam patriae, numquamque uidebit me nisi dimisso redeunte milite Roma' ⁶⁹ .
--	--

- Śmierć Pompejusza była w taki sposób opłakiwana przez lud, że *żaden człowiek nie zna przykładu*, aby jakiś lud tak nie mógł znieść śmierci jakiegoś człowieka:

ok gaus þar vpp gratr ok gaulan fyrir lydnun. sua at engín mádr vissi dæmí til at nockut folk hafi sua borit eins mannz fra fall ⁷⁰ .	interea totis audito funere Magni litoribus sonuit percussus planctibus aether, exemploque carens et nulli cognitus aeuo luctus erat, mortem populos deflere potentis ⁷¹ .
--	--

Powyższe przesłanki pozwalają podtrzymać datację *Rómverja sagi* na ok. 1180 r. ustaloną przez Hermanna Pálssona na podstawie jej relacji intertekstualnej ze *Sverris sagą*, zaś tezy Jonasa Wellendorfa o późnym spisaniu sagi, pomiędzy latami 1264/1280 - 1325/1350, odrzucić jako niewystarczające i niepewne już na samej podstawie analizy *Sverris sagi*, a jeszcze bardziej w kontekście całej sieci relacji intertekstualnych *Rómverja sagi* z wczesną literaturą staroskandynawską.

⁶⁷ LUCANUS: *Bellum civile* IV, 575-581.

⁶⁸ *Rómverja saga* 595, folio 36 verso, 226, folio 124 recto kolumna b, ÞH 317.

⁶⁹ LUCANUS: *Bellum civile* VI, 319-321.

⁷⁰ *Rómverja saga* 595, folio 37 recto, 226, folio 126 verso, ÞH 358.

⁷¹ LUCANUS: *Bellum civile* IX, 167-170.

2.7. Snorri Sturluson — *Ynglinga saga, Edda*

Snorri Sturluson pisał w *Ynglinga sadze* (ok. 1225 r.), jakoby Trojanie na czele z Odynem mieli zostać zmuszeni uchodzić ze swojego ojczystego miasta—państwa z powodu ekspansji terytorialnej Rzymian. Jak pisał, w ostatnich latach panowania Odyna w Troi przed podjęciem przez niego decyzji o emigracji władza Rzymian zaczynała sięgać coraz dalej. Podporządkowywali oni sobie coraz więcej narodów i wielu wodzów uciekało przed nimi ze swoich krajów, i to dlatego też sam Odyn wyemigrował na Północ:

I þann tíma fóru Rómverja höfðingjar víða um heiminn, ok brutu undir sik allar þjóðir, en margir höfðingjar flýðu fyrir þeim úfriði af eignum sínum. En fyrir því at Óðinn var forspár ok fjölkunnigr, þá vissi hann, at hans afkvæmi mundi um norðrhálfu heimsins byggja. Þá setti hann bræðr sína Vé ok Vila yfir Ásgarð; en hann fór, ok Díar allir með honum ok mikit mannfólk⁷².

Prolog do Eddy Snorrego (ok. 1220-1230 r.) podaje ten wariant okoliczności ucieczki Odyna z Troi w wersji rozszerzonej - na czele Rzymian, przed którymi Odyn uciekał, miał stać Pompejusz, wódz rzymski z okresu późnej Republiki żyjący w I w. p.n.e., jeden z głównych bohaterów historycznych *Rómverja sagi*:

nema grikker hefði heitið a guðin ok gengun sua pretter at ekkí mannligt eðlí mattí þa figra nema þeir yrði fvikner af fialf línf monnum fem siðan gerðiz ok. af þeira frægð gaðu epter komandi menn fer þeira virðingar nófn ok æinkannlega sua fem romveriar er agiætazter menn haða verit at mozgum lutum epter þeira ðaga ok sua fegiz at þa er roma var algiðz at romveriar venðuðu finum siðum ok logmalí fem næst mattu þeir komaz epter þi fem troiu men hoðu haft forfeðz þeira. ok sua mikill kraptr fýlgði þessum monnum at mozgum qlldzum siðan þa er pompeius æinn hoðingí romveria heriaði i auftrhælfuna flýði utan oðinn oz afia ok hingat i noðz halþuna ok þa gað hann fer ok finum monnum þeira nofn ok kallaði priamum haða heitið oðin enn ðzottning hans frigg ok af þi tok rikið siðan naþn ok kallaði frigia þar fem borgín ftoð⁷³.

Te informacje Snorri mógł zaczerpnąć z *Rómverja sagi*. O ekspansji Rzymian we wschodnim basenie Morza Śródziemnego czytamy bowiem w *Rómverja sadze* oraz w jej tekstach przyjętych: *Saga o Rzymianach* mówi o podbojach i walkach Mariusza i Sulli z Jugurtą w północnej Afryce; Sulli i Pompejusza z Mitrydatesem w Azji Mniejszej i w Grecji; kampanii Pompejusza przeciwko piratom na Morzu Śródziemnym, oraz w Kapadocji, Palestynie i Egipcie; Krassusa z Partami; Cezara w Azji Mniejszej przeciwko królowi Jubie w Numidii i w Egipcie w obronie Kleopatry; jak również Marka Antoniusza i Oktawiana Augusta na Wschodzie; a tym samym postępującej razem z nimi stopniowej ekspansji *Imperium*

⁷² SNORRI STURLUSON: *Ynglinga saga*, 5, s. 14.

⁷³ IDEM: *Prologus, folio* 6, linie 13—23. W: *AM 242 fol — Codex Wormianus*.

Romanum na Wschód⁷⁴. Przeczytać można w *Rómverja sadze*, że Pompejusz pokonał króla Mitrydatesa i wielu innych królów we wschodniej części znanego wówczas świata (*austr uegi*) i dowodził wojskiem Rzymian, które działało na Wschodzie:

Pompeius Magnus sa er fyr er getið að hann uar fostrs son Sille ens ríkja. hann ua<r> þa agiæztr af hæðingium Romueria. hann hafði sigrað Metridatem konung ok margra aðra konunga i austr uegi <.> uar Pompeius hæðingi yfer her Romueria þeim er i ástr halfu uar þa er enn hofuz upp tíðindi i Roma borg⁷⁵.

W wyżej przytoczonym prologu do *Eddy Snorrego*, jak się wydaje, powyższy fragment *Rómverja sagi* zostaje zacytowany jako: þa er pompeius æinn höfðingi romvería heriaði i austr halfuna flýði utan öðinn ok afía ok hingat i noðð⁷⁶.

Prawdopodobne jest, że Snorri Sturluson pisząc *Heimskringlę* ok. 1225 r. i *Eddę* ok. 1220-1230 r. korzystał z *Rómverja sagi* z własnej kolekcji manuskryptów pozyskanej być może z nie tak dalekiego względem Reykhólt klasztoru w Þingeyrar albo Helgafell na Snæfellsnesie lub też z wiedzy historycznej wyniesionej ze szkoły w Oddi związanej z instytucjami kościelnymi na południu Islandii, spośród nich przede wszystkim z klasztorem Þykkvibær i biskupstwem Skálaholt, które były w posiadaniu *Rómverja sagi*.

Wiedza Snorrego Sturlusona o starożytności grecko-rzymskiej ujawniająca się w jego dziełach jest szerzej dyskutowana w rozdziale V o możliwym wpływie *Rómverja sagi* na latynizację tożsamości elit intelektualnych średniowiecznych Islandczyków.

2.8. *Árna saga biskups*

W *Sadze o biskupie Árnim Þorlákssonie* zasiadającym na stolicy biskupiej w Skálaholt w latach 1269 - 1298 (*Árna saga biskups*), który przez okres swojego urzędowania jako biskup pozostawał w konflikcie o władzę ze świeckimi możnymi, znajduje się passus o świętokradcach, z którymi zmagał się ten biskup na Islandii, porównanymi tam do profanatorów z przeszłości. Hrafn Oddsson, który sprzeciwiał się biskupowi Árnemu w sprawie ekskomuniki nałożonej na świeckich wiernych w 1287 r., zaliczony zostaje do *niszczycieli prawdziwej wiary i łupieżców świątyń* (*niðrbrotsmenn réttrar trúar ok*

⁷⁴ *Rómverja saga* Þ H, s. 162-163, 169, 191, 231—232, 374—383, 385—390.

⁷⁵ *Rómverja saga* 595, folio 23 recto, 226, folio 116 verso, Þ H, s. 169.

⁷⁶ SNORRI STURLUSON: Prologus, folio 6, linie 19—21. W: *AM 242 fol — Codex Wormianus*.

saurganarmenn heilagra mustara), wśród których saga wymienia Antiocha IV Epifanesa, Poncjusza Piłata, Heroda Antypasa, Juliusza Cezara i Piðreka z Bern⁷⁷:

Hér at móti þagði eigi Árni biskup með öllu; ok þótt Rafn vildi sem annarr Achab gera at kálgarði vingarð hins réttláta Naboth, lét Árni biskup sem annarr Helias fljúga yfir sína óvini eld ógnarmála af heilögum ritningum, takandi dæmi af fornu ok nýju lögmáli, hvílikan enda lífsins höfðu niðrbrotsmenn réttar trúar ok saurganarmenn heilagra mustara, Antiochus Epiphanes ok aðrir hans makar, Herodes ok Pilatus, Gaius Cesar ok Theodoricus Veronensis, er alþýða kallar þýðrek af Bern; sagði þessa ok, [er] part vildu eiga í þeirra illgerðum, mundu með þeim kenna af guði part í réttlígu hegningum, ok einkanliga firir þat, er þeir sneru öllum sínum lygðum ok rangindum uppá sinn formann, þann sem þeir leituðu at spilla með sínum lygðum, en þeir áttu með réttri reglu leiða á alla sömu sæmd ok höfðingliga hófsemd, ok framarr því at forða hans sálu við öllum skaðsamligum hlutum, heldr [en] líkamanum við hættligum hlutum, sem hon er honum dýrri í öllum hlutum⁷⁸.

Na postrzeganie Juliusza Cezara jako świętokradcę wpłynął prawdopodobnie epizod z *Rómverja sagi* o Juliuszu łupiącym świątynię Njörða (Saturna) po zdobyciu Rzymu na początku wojny domowej:

Rómverja saga:

Eptir þat geck Iulius til þess hofs er þeir kallaðu Níardar hof. þar var hia holl. su var sterkliga læst. ok Erarium het. er i var hírt allt lausa féé. Romuería. gull ok silfr. ok goðir uefir. er saman höfðu dregit hinir fyrri höfðingjar. Ok er Julius kom til *hofsins. þa veik hann til hallar duranna. en sá höfðingi er Metillus het. mælti við Iulium. ægi mvmut þer upp luka þessum durum at mer lifanda. ok ægi mvmut þer rána hofit ok guðin sinni eign. nema þer drepit mik⁷⁹.

Lucanus:

Tamen exit in iram, / uiribus an possint obsistere iura, per unum / Libertas experta uirum; pugnaxque Metellus, / ut uidet ingenti Saturnia templa reuelli / mole, rapit gressus et Caesaris agmina rumpens / ante fores nondum reseratae constitit aedis / (usque adeo solus ferrum mortemque timere / auri nescit amor, pereunt discrimine nullo / amissae leges set, pars uilissima rerum, / certamen mouistis, opes), prohibensque rapina / uictorem clara testatur uoce tribunus. / 'non nisi per nostrum uobis percussa patebunt / templa latus, nullasque feres nisi sanguine sacro / sparsas, raptor, opes. certe uiolata potestas / inuenit ista deos; Crassumque in bella secutae / saeua tribuniciae uouerunt proelia dirae⁸⁰.

Saga o biskupie Árnim Þorlákssonie napisana została jeszcze w czasach trwania żywej pamięci o rządach tego biskupa, prawdopodobnie ok. 1300 r., przez jego siostrzeńca i następcę na biskupstwie Skálaholt Árnego Helgasona (zm. 1320 r.) lub innego członka literackiego *milieu* w Skálaholt. Ta relacja intertekstualna potwierdza, że manuskrypt *Rómverja sagi*, być może nawet jeden z zachowanych rękopisów, znajdował się w

⁷⁷ HÁKI ANTONSSON: *Árna Saga Biskups as Literature and History*, s. 278-279.

⁷⁸ *Árna saga biskups*, s. 172.

⁷⁹ *Rómverja saga* 226, folio 121 verso, 595, folio 31 recto, þH 264-68.

⁸⁰ LUCANUS: *Bellum civile* III, 112-125.

księgozbiorze biskupstwa w Skálaholt na początku XIV wieku, kiedy spisano trzy główne manuskrypty: *ÁM 225 fol.*, *ÁM 226 fol.*, *ÁM 595 α-β 4^o*.

2.9. *Trójumanna saga*

Saga o Trojanach - Trójumanna saga w wersji dłuższej, zachowanej w manuskryptach *Stock. Papp. fol. nr 58*, *ÁM 573 4^o*, *Hauksbók*, w oparciu o łacińskie przekłady *Iliady* Homera, *Homerus Latinus* i *Ilias Latina*, oraz *De excidio Troiae* Daresa Frygijczyka, *Eneidę* Wergiliusza, *Heroidy* i *Metamorfozy* Owidiusza, opowiadająca historię wojny trojańskiej, upadku Troi i migracji Trojan, zawiera fragment mówiący, że ostatnia część sagi zaczynająca się tam to *opowieść Rzymian (saga Rvmveria)*:

Hauksbók : Nv er þat **saga Rvmveria** at eptir Þirus hafði drepit Penthesileam ok Tyrkir vorv flyðir i borg(inna) ok villdv eigi vt ganga fyrri nockvri eGia<n> Girkia þa atti Agam(emnon) konvngv þing [...]

Stock. Papp. fol. nr 58 i ÁM 573 4^o : ÞA er Troio borg var allheil oc oll hlid hennar aftr byrgd **segia Romveriar** at borgar Menn hnígi firir ongu uíæta En Grickir sæi eingi efní til ad uínna borgína [...]⁸¹

Po tym fragmencie następuje zgodny z *Eneidą* Wergiliusza opis upadku Troi, emigracji Trojan i założenia przez nich nowych miast-państw w Europie dla ich rozproszonego ludu:

En eftir Trójumanna orrostu urðu drjúgum allir ættmenn Príamus konúngs landflæmðir, ok bygðu í ymsum stöðum, en mart fór svâ ráðlaust, at síðan fëkk aldri ynði meðan þat lifði. En Antenor var þar eftir, sem fyrr var sagt, í borginni Tróju, þá er Girkir fóru í brott, ok ræstu þeir síðan ok ruddu borgina, ok bygðu þar eftir um stund, at leyfi Agamemnons konúngs, ok varð þó litil eflíng borgarinnar, en landit var þó svâ ársælt, þegar þar var friðr, at þeim var enkis fátt er þar bygðu. En er synir Ektóris voru vaxnir, ok þeir spurðu hvat títt var í Tróju, er þeim þótti sitt fóstrland, at þar sátu þá úskyldir menn þeim: nú beiddu þeir at Elenus skyldi fá þeim lið ok skip, ok fara sjálfr með þeim til Tróju, ok ryddi brott þeim mönnum er þar bygðu, en unni undir þá, ok setti þá þar niðr; en Elenus lét þat eftir þeim, ok fóru þeir með her til Tróju. Ok er borgarmenn sá, at Elenus var þar kominn ok synir Ektóris, ok þeir mundu oddi ok eggju borgina sækja heldr en frá hverfa, þá sá þeir engi sín efni til mótstöðu, ok gáfu þeir þá alltsaman upp, sik ok borgina, í þeirra vald, en Elenus setti þá þar niðr bróðursunu sína, ok efldi þá til ríkis, ok voru þeir þar um alla sína æfi, ok þar bygði þeirra áttbogi síðan, en brott fór öll sveit ok ætt Antenore, ok bygði þar ekki þaðan frá; en Elenus fór aftr í Epírum, ok sat at því ríki meðan hans líf var. Ok er nú yfir farit þá sögu er ágætust hefir verit í veröldunni í heiðni, at allra manna virðingu, þeirra er vitrir eru, ok flestar frásagnir eru kunnar, en hær eftir hefir sögu frá Enea, ok þeim er Bretland bygðu⁸².

⁸¹ *Trójumanna saga*, s. 216: *Stock. Papp. fol. nr 58, folio 115 recto; ÁM 573 4^o, folio 21 recto; Hauksbók, folio 32 recto.*

⁸² *Trójumanna saga*, s. 235-238: *Stock. Papp. fol. nr 58, folio 127 verso – folio 128 recto; ÁM 573 4^o, folio 23 verso; Hauksbók, folio 33 verso.*

Koresponduje to z passusami z fragmentarycznego wstępu do *Rómverja sagi* o Eneaszu i założeniu Rzymu przez Romulusa i Remusa oraz ich lud, potomków Trojan z rodu Eneasza⁸³:

Af þersum tueim breðrum Romulo ok Remo var siðan Roma borg eflut eptir þeira fyrtisogn ok skipan. Þerser voro niðrstigande af étt ok afspringhi Enei Troio manna hertuga. Þa var liðit fra niðrbroti ok auðn Troíu borgar. cccc. vetra ok. 1. íííj ar.⁸⁴

Romulus ok Remus uoro tueir konungar a Italia landi. Ok er sua sagt að þeir uæri synir Martis er Romueriar kolluðu orrostu guð en uer kaullum Ty. En modir þeira het Ilia ok uar konungs(dotter) af langfeðgum komin. fra Eneam magi Priami konungs or Troio borg⁸⁵.

Jest to przesłanką, że niezachowane części wstępu do *Rómverja sagi* mogły opowiadać historię emigracji trojańskiej od upadku Troi aż do założenia Rzymu, podobnie jak zakończenie *Trójumanna sagi*.

2.10. *Vita sancti Thorlaci - Þorláks saga helga*

Żywoty św. Þorláka Þórhallssona, biskupa Skálaholt w latach 1178 – 1193, napisane w języku łacińskim - *Vita sancti Thorlaci* i w języku staroislandzkim - *Þorláks saga helga* (oba napisane ok. 1198-9 r. na uroczystość translacji św. Þorláka), do opisu cnoty moralnej św. Þorláka wykorzystują rzymską maksymę *raczej być dobrym niż wydawać się dobrym w Sprzysiężeniu Katyliny* Salustiusza (*esse quam uideri bonus*) i *Rómverja sadze* (*uera sem beztr en hæita að æins sua*) stosującą się do Katona Młodszego⁸⁶. Skryba komponujący łaciński żywot Þorláka musiał korzystać z Salustiusza lub *Rómverja sagi*, na co wskazują korelacje między poniższymi fragmentami:

Vita sancti Thorlaci - ÁM 386
4^o, fragment łaciński II:

Ad hec Turkilus uir prudentissimus eleganter respondit dicens: Verum est quod dicis, magis iste homo satagit, ut quam plurima bona opera operetur, quam ut plurima uerba loquatur. Bene huic testimonio <de> Thorlac<o> conuenire potest, quod olim de quondam probo homine

Þorláks saga helga:

Enn þes kendi at vm Thorlaak at hann hafdi sik æigi miok vpp hafit j mettnadi þeim er sialfvirding heitir. ok Rosadi hann meir goðgerningum sinum j gvds augliti enn manna. ok kostgæfði hann en meir at vera afbragd annara manna. j sinni gæzsku. en synaz sua fyrir augum skynlitilla manna. ok vard sua af þi at morgum þotti ser hann ukunnazstr þeira er þa voru j vali ok var þat af þi vaarkunnlikt at hann hafdi morgum monnum verid æigi allnaalægr at herads uistum ok heimili. Thorlacr var faa maalugr aa þeim fundi. enn margir voru adrir fiol ordir þeir er þessi stormæli horfdu midr til handa en

⁸³ *Rómverja saga*, ÁM 595add, folio 30 recto, ÞH 224-227; *Rómverja saga*, ÁM 595, folio 30 verso, ÞH 228.

⁸⁴ *Rómverja saga*, ÁM 595add, folio 30 recto, ÞH 225.

⁸⁵ *Rómverja saga*, ÁM 595, folio 30 verso, ÞH 228.

⁸⁶ GOTTSKÁLK Þ. JENSSON: *The lost latin literature of medieval Iceland*, s. 159; IDEM: *The Latin fragments of Þorláks saga helga and their classical context*, s. 257-267.

dictum est, esse quam
uideri bonus malebat⁸⁷.

honum. Var þa eptir leitað við Þorkel Geira son er Reyndr var at Rett yrði. en kunnaz Thorlaks Raad af uitrum monnum ok gofgum huer skorungr Thorláákr være. eða hue mikill orða maðr hann være. En Þorkell suaradi. **Meir kostgöfir Thorlák segir hann at gera alltt sem bezst. enn mæla sem flest**⁸⁸.

Możliwym źródłem cytatu był albo Salustiusz w oryginale łacińskim, albo w przekładzie z *Rómverja sagi*:

Salustiusz: *Bellum Catilinae*:

At Catoni studium modestiae, decoris, sed maxume severitatis erat; non divitiis cum divite neque factione cum factioso, sed cum strenuo virtute, cum modesto pudore, cum innocente abstinentia certabat; **esse quam videri bonus malebat**: ita, quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur⁸⁹.

Rómverja saga:

Kato uandiz að hafa hina mestu iðn stillingarinnar ok pryðinnar ok har<ð>læiksins til hins retta <.> æigi kepptiz hann auð uið auðga menn ok æigi slægð uið slægja menn ne hrakkuisi uið otryggja menn helldr kepðiz hann um mannkostina uið ena beztu menn. þuiat helldr uilldi **hann** uera sem beztr en hæita að æins sua⁹⁰.

Ta relacja intertekstualna stanowi kolejny argument za wczesnym przetłumaczeniem Salustiusza i Lukana jako *Rómverja sage*, wskazując na to, że Salustiusz był znany na Islandii przed końcem XII wieku. Pokazuje to również, że jego dzieło było czytane jako źródło instrukcji moralnych, skoro jedna z rzymskich maksym została z niego zaczerpnięta i wykorzystana w żywocie świętego.

2.11. *Yngvars saga víðförla*

Bohaterami *Sagi o Yngvarze Obieżyświecie* (*Yngvars saga víðförla*), napisanej pod koniec XII wieku przez Odda Snorrasona, są trzy pokolenia pozbawionych władzy, ziem i tytułów wygnańców ze Szwecji, potomek króla Eryka Zwycięskiego Eymundr, jego syn Yngvarr *víðförla* i wnuk Sveinn, którzy dokonują wypraw wojennych i odkrywczych w Gardariki i Serklandzie, dokąd Yngvarr i Sveinn zanoszą chrześcijaństwo, przechodząc wiele prób, w tym walkę ze skrzydlatym smokiem Jakúlosem.

Smoka najpierw napotyka Yngvarr *víðförla* na drodze z Gardariki na południe i wschód do Serklandu podczas jego wyprawy odkrywczej ku źródłom największej rzeki

⁸⁷ *Latínubrot um Þorlák byskup II*, s. 347.

⁸⁸ *Þorláks saga A B C*, s. 62-63; 154.

⁸⁹ SALLUSTIUS: *Bellum Catilinae*, 54, 6.

⁹⁰ *Rómverja saga* 595, folio 27 verso, þH 210.

Gardariki. Smok Jakúlus miał swoje pełne skarbów leża nad brzegiem tej rzeki daleko na południu. Kiedy jeden z ludzi Yngvara ukradł stamtąd złoty pierścień, smok ten poleciał w kierunku floty Yngvarra, wystrzelił jadem w jedną z łodzi i jad ten strawił ją w całości razem z załogą, lecz pozostałym udało się uciec:

Síðan sigldu þeir marga daga ok um mörg heruð ok þar til, at þeir sáu annan sið ok lit á dýrum, ok af því skildu þeir, at þeir fjarlægðust sín heruð eða lönd. Einn aptan sáu þeir langt frá sér sem hálf tungl stæði á jörðunni. Um nóttina eptir helt Valdimarr vörð. Hann gengr á land á leit þess staðar, er þeir höfðu sét. Hann kom at þar, sem upphæð varð fyrir honum, sú er gullslitr var á, ok sá hann, hvat því olli, því at þar var allt þakit ormum. En fyrir því at þeir sváfu, þá rétti hann spjótskepti sitt þar til, sem einn gullhringr var, ok dró hann at sér. Þá vaknaði einn yrmlingr, ok vakti sá þegar aðra hjá sér, unz **Jakúlus** var vaktr. Þá skundar Valdimarr til skipa ok sagði Yngvari it sanna allt. Nú bað Yngvarr menn við búast orminum ok leggja skipunum til annarrar hafnar um þvera ána, ok svá gera þeir. Síðan sjá þeir hræðiligan dreka fljúga þangat yfir ána. Margir fálust fyrir hræðslu sakir. Ok er **Jakúlus** kom yfir skip þat, sem prestar tveir stýrðu, þá spjó hann svá eitri, at bæði týndust skip ok menn. Síðan fló hann aprt yfir þvera ána til stöðva sinna⁹¹.

Smoka udało się zabić dopiero synowi Yngvara - Sveinowi, który po śmierci ojca wyruszył na wyprawę na południe jego śladami, napotkał go w tym samym miejscu nad wielką rzeką i zastrzelił z łuku:

Síðan fór Sveinn á brott ok allt þar til þeim sýndist sem hálf tungl stæði á jörðu. Þar leggja þeir at landi ok ganga þar á land. Þá segir Ketill Sveini þau tíðendi, sem gerst höfðu, þá er þeir Yngvarr vǫru þar. Síðan bað Sveinn lið sitt frá skipum drífa til fundar við drekann. Síðan fara þeir ok koma í skóg einn mikinn, er stóð við drekabælit, ok fálust þar. Síðan sendir Sveinn nokkura unga menn til drekans at forvitnast, hvat þar væri títt. Þeir sáu, at ormarnir sváfu ok vǫru harðla margir. Þó lá **Jakúlus** í hring um þá alla aðra. Þá tók einn þeira at rétta spjótskapt sitt til gullhrings nokkurs, ok kom skaptit við einn yrmling. En er sá vaknar, þá vakti sá aðra hjá sér, ok því næst vaknaði hverr at öðrum, uns Jacúlus reistist upp. Sveinn stóð við eik eina mikla ok lagði ör á streng, en tundur var sett á örvaroddinn svá mikit sem mannshöfuð með vígðum eldi. En er Sveinn sá, at **Jakúlus** færðist á loft ok hann stefndi á skip þeira ok flaug með gapanda munni, skýtr Sveinn örinni með eldinum vígða í munn orminum, ok rann svá til hjartans, at á einni svipstundu fell hann dauðr niðr. En er þeir Sveinn sáu þat, þá lofuðu þeir guð með fagnaði⁹².

Nazwa skrzydlatego smoka z *Sagi o Yngvarze Obieżyświecie* – *iakulus* oraz opis jego jadowitości musiały zostać zaczerpnięte z passusów w *Pharsaliach* Lukana i *Rómverja sadze* o jadowym wężu z gatunku *jaculus* żyjącym na południu.

W *Pharsaliach* Lukana długi passus traktuje o jadowitych afrykańskich węzach i innych niebezpiecznych zwierzętach (skorpiony, mrówki), które atakowały wojska Katona Młodszego maszerujące przez libijskie Syrty, dziesiątkując jego oddziały, a wśród tych

⁹¹ *Yngvars saga víðförla*, V, s. 373

⁹² *Ibidem*, XI, s. 389.

zwierząt był wąż *iaculus*, który rzucił się z gałęzi drzewa na jednego z żołnierzy i ukąsił go w głowę, powodując natychmiastową śmierć:

ecce, procul saeuos sterili se robore trunci
torsit et inmisit (iaculum uocat Africa) serpens
perque caput Pauli transactaque tempora fugit.
nil ibi uirus agit: rapuit cum uolnere fatum.
depresum est, quae funda rotat quam lenta uolarent,
quam segnis Scythicae strideret harundinis aer⁹³.

Fragment ten przełożony w *Rómverja sadze* zachował się w skróconej wersji w manuskrypcie *AM 226 fol.* W tymże manuskrypcie zapis nazwy gatunkowej węża *iaculus* koresponduje z formą zapisu z *Sagi o Yngvarze Obieżyświecie* - *iakulus*:

Sá ormr er iakulus het. flaug *sua* snart sem af lasboga vęri skotít. ok laust vndir kinn vanga þeim manni er Paulus hét. ok flaug ormrinn þegar i gengum hofudít. ok vt vm vangann⁹⁴.

Yngvars saga víðförla jako kolejny tekst z XII wieku cytujący Lukana lub *Rómverja sage* uprawdopodobnia wczesne datowanie *Rómverja sagi*.

2.12. *Kirialax saga*

Wernakularna islandzka saga rycerska o Kirialaxie (*Kirialax saga*), fikcyjnym greckim królewiczu z Aten, który wyrusza na pielgrzymkę po historycznych miejscach Śródziemnomorza i świętych miejscach chrześcijaństwa, opis których autor sagi oparł na dostępnych mu uczonych tekstach historycznych, obejmuje epizod w Troi jako miejscu śmierci trojańskich i greckich herosów, Hektora i Achillesa⁹⁵. Epizod ten naśladuje wizytę w Troi Juliusza Cezara opisaną w *Rómverja sadze* i Aleksandra Wielkiego w *Alexanders sadze*⁹⁶, bliższy jest jednak opisowi *Rómverja sagi*, wspomina bowiem, że wcześniej był w tym miejscu Cezar i postawił tam pomnik, co koresponduje z informacją z *Rómverja sagi*, że postawił on tam ołtarz, czego znaleźć nie można w *Alexanders sadze*:

⁹³ LUCANUS: *Bellum civile*, IX, 822.

⁹⁴ *Rómverja saga* 226, folio 127 verso, ÞH 371.

⁹⁵ A. DIVJAK: *Studies in the Traditions of Kirialax saga*, s. 119, 138, 140, 141, 158; EADEM: *Troy as proto-tourist attraction in Alexanders saga and Kirialax saga*, s. 66-82.

⁹⁶ *Alexanders saga* 15-16.

Kirialax saga:

[E]irn hvern dag bidr Kirialax kongin líá ser sína heimuliga menn, þá sem leid var kunneg, at ríða fyrí forvitnis sakir ok skemtanar í þan stad, sem Troia hafði stadið forðum, „ok villða eg sía borgar stadið,“ ok sva var gert. Nu ríðr Kirialax með morgum ríddurum, þar til sem Troia hafði stadið skamt frá; matti en víða sía borgar veggina, þar sem eigi hafði brunnet, ok voru svo sterkir, at með ongum hætta matte vinnazt; þá voru en maug hus ok herbergi. Kirialax reikar nu um borgar stadið. Hann kom þar sem var leiddi Ektores hins fræga, var þar gerr yfir sem ein kapella með marmara ok allt buit með gulli, ok sa legstein, sem yfir var hans beinum, var allr grafin með undarligum meistara domi, ok á maurkut þau hinu storu verk, er hann felldi eirn samt XX hertuga ok kappá þeíra Grikkiana; ok eirn titaul pentadan með latínu staufum sa hann á legsteininum, af gulle gert, svo segianda „her hvíler herra Ektor hin hæste kappi allz heims“. Hann sa ok leiddi Akilles hins fræga, var þar ok með því-likri mynd pentad allt með gulli ok á grafit þat fræga verk, er han felldi Ektorem. Greinízt su saga miog með meisturunum, með hverium hætti þat gerdízt; sumir sanna, at Akillas hefði heited á Pallacem, bardaga gydiuna, ok Ektore hafi hun bízrt í þeíra víðrskípti með míclu líose, svo at hann matte varla í gegn síá ok hafi tekít af ser hialmín, hneigiandi í gegn með lílílæte; en meistari Dares segir, at

Rómverja saga:

Þá er Julius for brott or Emathia. ok villði leita eptír mági sínum. ok siglir fram fyrir Frígíam. þar sem Troea hafði stadið. þá minntízt hann astar víð hína fara ar sea þar sem turnarnir hófðu stadið. ok er hann kom í þann stad er Troea hafði uerit. ok sa herbuda stadi Gírkía. geck hann vm kíringis þar sem borgín hafði stadið. þar fann hann leiddi margra tígínna manna. ok hófa stadi. þá kom hann í helli þann er Alexandr París hafði í verit. ok menn segía at Ganímedes sueinn hafi verit vpp numín til hímnna. þá for Julius æ hæð eína. ok sæ vm allan stadið. ok spurði eptír þann mann er kvnnígt var hvar leiddi Ectoris veri. Hann svar(adí). Her megut þer sea hans líks vmbunað. ok matt þu þar lesa eyllíft lof er skalldín hafa gert honum til lofs ok dírdar. Nu latít æígi æfund æ leika. hans eyllífrí frægd. þuít þu

Lucanus : Pharsalia:

circumit exustae nomen memorabile Troiae / magnaue Phoebei quaerit uestigia muri. / iam siluae steriles et putres robore trunci / Assaraci pressere domos et templa deorum / iam lassa radice tenent, ac tota teguntur / Pergama dumetis: etiam periere ruinae. / aspicit Hesiones scopulos siluaque latentis / Anchisae thalamos; quo iudex sederit antro, / unde puer raptus caelo, quo uertice Nais / luxerit Oenone: nullum est sine nomine saxum. / inscius in sicco serpentem puluere riuum / transierat, qui Xanthus erat. securus in alto / gramine ponebat gressus: Phryx incola manes / Hectoreos calcare uetat. discussa iacebant / saxa nec ullius faciem seruantia sacri: / 'Herceas' monstrator ait 'non respicis aras?' / o sacer et magnus uatum labor! omnia fato / eripis et populis donas mortalibus aeuum. / inuidia sacrae, Caesar, ne tangere famae; / nam, siquid Latiis fas est promittere Musis, / quantum Zmyrnaei durabunt uatis honores, / uenturi me teque legent; Pharsalia nostra / uiuet, et a nullo tenebris damnabimur aeuo. / ut ducis inpleuit uisus ueneranda uetustas, / erexit subitas congestu caespitis aras / uotaque turicremos non inrita fudit in ignes. /

Alexanders saga:

Eftír þetta ferr Alexander konungur á þann hluta ríkisins, er Phrygia heitir. Þar hafði stadið forðum borg sú, er Troja var klluð. Þat hafa menn fyr satt, at þessi borg hafi forðum mest verit ok sterkust sem raun bar á, því at Agamemnon Grikkjakonungur sat um hana 10 vetr með marga kappá ok ótalligan her, áðr hann fengi brotit hana fyr Priamo konungi ok sonum hans. Þangat fór Alexander konungur fyr forvitni, ef hann mætti sjá nokkut merki þeírra stórtíðenda, er þar hófðu górk. Ok hann kom nú þar, sem Troja hafði stadið. Hennar mátti nú ekki sjá annat en grundvöll einn. Þar af mátti þó sjá hversu mikil borgin myndi verit hafa. Ok nú er konungur hugði at, hvar hvergi þeírra kappanna, er þar fellu mundu jarðaðir vera, því at var á legsteinum ritat yfir hverjum þeírra, þá kemr konungur þar at, er Achilles var jarðaðr. En þetta var ritat á legsteini hans. Hér hvílir Achilles inn sterki, er drap Hectorem son Priami konungs. Sjá inn sami var svikinn í tryggð ok drepinn af Paride bróður Hectoris í sólarguðs hofi. Á þenna legtitul sá konungur, því at honum þótti mikils um vert. Ok eftír þat bar hann sjálfr reykelis yfir leiddit, sem þar væri nokkurr heilagur maðr jarðaðr. Síðan mælti hann: 'Svá háleit er þessa manns hamingja orðin, er hér hvílir, allra helst í því, at hans frægð man svá lengi lífa. Ok mikil sómð var honum í því at sígra svá mikinn kappá, sem Hector var. En þat þykki mér honum þó mestr sómðarauki

Akillas beid þess, at Ektor var nær sprungen af mædi ok hafi adr barezt við hina sterkuztu kappu ok unnet þa, ok hafi þa Akilles komit i mot honum ok unnet hann svo. **En þessi verk legsteinana höfdu gera latid hinu fyrri kongar þeira ættmenn, Alexandr magnus ok sidan Iulius Cesar ok adrir keisarar heidnir.** I midium borgar stadnum var leidi Priami kongs ok þar nærri sona hans Alexandri, Paris ok hins fræga Troili ok Deifebus ok I margra anara. En sem Kirialax hafði skodat þenna stad sem hann villdi, þa hvarf hann aptur til sínar borgar¹.

einn styrir nu farsælu manna. enn lof Ectoris man ægi niðr falla medan bok Omeri er vppi. þitt lof mvin ok alldri niðr falla medan þær bækr ero vppi er segir fra þinum sigri. ok mvinut þit þickia agiætaztir ij. af ællum. **Sidan lét Iulius Reisa allteiri eptir fornum sid.** ok bar þar sealfi Reykelsi yfir til heids sínum fyrrum frændum. framm lidnum².

'di cinerum, Phrygias colitis quicumque ruinas, / Aeneaeque mei, quos nunc Lauinia sedes / seruat et Alba, lares, et quorum lucet in aris / ignis adhuc Phrygius, nullique aspecta uirorum / Pallas, in abstruso pignus memorabile templo, / gentis Iuleae uestris clarissimus aris / dat pia tura nepos et uos in sede priore / rite uocat. date felices in cetera cursus, / restituam populos; grata uice moenia reddent / Ausonidae Phrygibus, Romanaque Pergama surgent.'³

verit hafa, at svá góðr klerkr, sem Homerus var, gerði bók um hans stórvirki, þá er allan aldr man uppi vera. Ok þess vilda ek óskja, at nokkurr maðr væri mér slíkr eftir líflát mitt, sem Homerus var Achilli, ef vér fám nokkut þess gort, er lofligrar umröðu þykki vert. Sá hlutr er þó svá, at ek kvíða helst, þó at ek fá undir mik lagt allan heiminn, sem mik varir, at vera myni, at mikil frægð lifi skemmr eftir mik, en ek vilda. Ok ef ek skylda annarshvárs, þá vilda ek himinríkis heldr missa en frægðarinnar,' segir hann⁴.

¹ *Kirialax saga*, folio 7 verso – 8 recto, s. 25-27.

² *Rómverja saga* 226, folio 127 verso, columna a, þH 374-375.

³ LUCANUS: *Bellum civile*, IX, 964-999.

⁴ *Alexanders saga*, AM 519a 4^o, folio 4 verso, 11-30, s. 11-12.

2.13. Makaroniczny wiersz skaldyczny *Páter ertu ok princeps feiti*

W manuskrypcie *AM 732 b 4°*, spisany w XIV w., zawierającym pisma o astronomii, astrologii i komputystyce wraz z ilustrującymi je wykresami (systemami astronomicznymi słońca, księżyca, ziemi, zodiaku), pod mapą Jerozolimy na dolnym marginesie *folio 8 verso* znajduje się dopisana inną ręką, atramentem i pismem (wciąż jednak XIV-wieczną gotycką teksturą) jednostrofowa *lausavísa*, wiersz makaroniczny mieszający wyrazy łacińskie i niełacińskie, staroislandzki przyziemny opis pracy garbarza z rzymską terminologią władzy, mający na celu oczywisty efekt komiczny wywołany parodią wiersza pochwalnego i pomieszczenia dwóch języków, codziennego języka staroislandzkiego i uczonej łaciny Kościoła katolickiego - *Týs jest pater* [ojciec] i *princeps* [przywódca] *wśród tłuszczu, / prokonsulem* [gubernatorem prowincji] *jesteś czarnych pasów, / rex* [królem] – *jesteś zwany – dla błyszczących wątrób, / tyś jest dominus* [pan] *łagodnie obchodzący się ze skórami, / tyś jest praeses* [prezesem] i *książę tranu, / wszyscy pozdrawiają cię: caesar* [cesarz] *skóry, / jesteś magistrem* [magister = mistrz, dowódca] *nogawic i skarpet, / wielce lubiany jest z ciebie dux* [książę, dowódca wojskowy] *dla skór*:

*Páter ertu ok princeps feiti, / prócussúl ertu svartra pússa, / rex heitir þú lifra ljóssa, / látprúðr ertu domnús húða, / preses ertu ok lofðungr lýsis, / leðrs kalla þik césarem allir, / mágister ertu maks ok leista, / margsvinnr ertu dúx fyr skinnum*¹.

Następujące terminy użyte przez anonimowego skalda: *páter* / *princeps* / *prócussúl* / *rex* / *domnús* / *preses* / *césarem* / *mágister* / *dúx* należały do rzymskiej tytulatury władców: cesarza (*caesar* / *pater* / *princeps* / *dominus*), króla (*rex*), dowódców wojskowych (*magister* / *dux*) i wysokich urzędników państwowych (*proconsul* / *praeses*).

Helgi Guðmundsson wskazał jedną z pochwalnych ód Horacego (druga oda z księgi I: *Iam satis terris nivis atque dirae...*) ku czci Cezara Augusta jako możliwe źródło inspiracji dla anonimowego autora tej strofy, pojawiają się w tej odzie bowiem trzy rzymskie terminy władzy z dziewięciu wymienionych w strofie – *pater*, *princeps*, *dux*:

tollat; hic magnos potius triumphos,
hic ames dici **pater** atque **princeps**,
neu sinas Medos equitare inultos
te **duce**, Caesar².

¹ *AM 732 b 4°*, *folio 8 verso*, linia 11 – *folio 8 verso*, linia 13 — *Anonymous Lausavísur, Lausavísur from AM 732 b 4°*, 2, s. 1251, transkrypcja dyplomatyczna: *Pater ertv ok princeps feitte percussus ertv svartra pussa rex heitir þv lifra lioða | látprúðr ertv dompnus hvða pressses ertv ok lofðvngr lýsis leðrs kalla þik cesa|rem aller magister ertu maks ok leista ma`r'gsvinnur ertv dux fir skinnvm*.

² HORATIUS: *Carmina* I, II, 49-52. Zob. HELGI GUÐMUNDSSON: *Hóras*, s. 30–33.

Pozostałe sześć rzymskich terminów władzy nie pojawia się w tej odzie. Nie ma również żadnych świadectw, czy to w formie inwentarzy średniowiecznych bibliotek islandzkich czy też relacji intertekstualnych, które wskazywałyby na to, że Horacy był znany i czytany na Islandii.

Jest jednak bardziej prawdopodobne, że ten wiersz skaldyczny był zainspirowany znanym na Islandii Lukanem i Salustiuszem, którzy przy użyciu rzymskiej terminologii władzy określają wielu z pojawiających się w ich tekstach ludzi władzy - jak Lukan zrobił to wobec Katona Młodszego w poniższym fragmencie swojej *Wojny domowej*:

huic epulae uicisse famem, magnique penates
summouisse hiemem tecto, pretiosaue uestis
hirtam membra super Romani more Quiritis
induxisse togam, Venerisque hic us usus,
progenies: **urbi pater est urbique maritus**, / var: **urbi pater est urbique (patriaeque) maritus**
iustitiae cultor, rigidi seruator honesti,
in commune bonus; nullosque Catonis in actus
subrepsit partemque tulit sibi nata uoluptas³.

W łacińskich *texti recepti Rómverja sagi* wszystkie dziewięć rzymskich terminów władzy wykorzystanych przez autora staroislandzkiej strofy skaldycznej pojawia się wielokrotnie, jak demonstruje niniejsze zestawienie poszczególnych terminów z ich miejscami w tekstach Salustiusza i Lukana:

pater: Lucanus, *Bellum civile* II, 388; IX, 598 – 610.

princeps: Sallustius, *Bellum Iugurthinum* 16; 25; 50; 66: senatus princeps; *De coniuratione Catilinae* 17; 24; 27; 40; 43.

proconsul: Sallustius, *Bellum Iugurthinum* 44.

rex: Sallustius, *Bellum Iugurthinum* 5; 8; 9; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 19; 21; 25; 27; 29; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 43; 46; 47; 54; 56; 59; 60; 61; 62; 65; 66; 70; 71; 72; 74; 75; 76; 78; 80; 81; 82; 83; 84; 87; 88; 90; 92; 98; 102; 103; 104; 109; 110; 111; 112; *De coniuratione Catilinae* 2; 6; 7; 10; 20; 51; 53; Lucanus, *Bellum civile* I, 336; II, 294; 581; 636; III, 29; 160; 165; 288; IV, 234; 668; 694; 721; V, 49; 113; 201; 755; VI, 301; 308; 584; 651; 741; VII, 56; 70; 227; 293; 300; 548; 584; 709; 743; 762; VIII, 80; 99; 140; 163; 207; 212; 231; 238; 243; 342; 345; 355; 359; 397; 405; 418; 453; 470; 509; 537; 554; 606; 650; 653; 680; 695; IX, 130; 156; 262; 1011; 1016; 1065; 1069; X, 42; 54; 99; 136; 272; 367; 395; 461; 472; 521.

dominus: Sallustius, *Bellum Iugurthinum* 31; 85; Lucanus, *Bellum civile* I, 85; 97; 351; 670; II, 148; III, 152; 425; IV, 217; 671; V, 55; 386; 515; 699; VI, 262; 277; 595; VII, 284; 373; 646; 744; VIII, 38; 208; 242; 408; IX, 20; 202; 241; 257; 266; 274; 394; X, 51; X, 214

³ LUCANUS: *Bellum civile*, II, 388.

praeses: Lucanus, *Bellum civile* II, 538

caesar: Sallustius, *De coniuratione Catilinae* 47; 49; 50; 52; 53; 54; Lucanus, *Bellum civile* I, 41; 125; 143; 183; 202; 223; 245; 274; 307; 338; 373; 392; 466; 476; 513; II, 246; 273; 281; 283; 439; 465; 474; 490; 493; 497; 504; 511; 525; 536; 545; 550; 566; 600; 652; 656; III, 27; 46; 108; 116; 133; 136; 140; 168; 213; 296; 332; 385; 391; 432; 439; 526; IV, 1; 17; 28; 88; 144; 148; 162; 188; 214; 218; 254; 265; 271; 322; 347; 363; 392; 403; 500; 513; 820; V, 31; 237; 249; 261; 283; 289; 294; 301; 310; 335; 360; 369; 387; 476; 480; 488; 493; 496; 508; 519; 577; 585; 653; 678; 682; 722; 742; 783; 803; VI, 3; 30; 38; 47; 71; 140; 151; 159; 163; 201; 227; 235; 243; 278; 283; 285; 290; 296; 304; 315; 319; 329; 588; VII, 41; 73; 81; 113; 169; 196; 235; 253; 330; 350; 368; 474; 496; 503; 521; 544; 547; 551; 557; 593; 602; 606; 611; 673; 696; 721; 728; 776; 812; 882; VIII, 11; 88; 119; 124; 134; 145; 214; 325; 550; 641; 643; 657; 765; IV, 16; 31; 128; 245; 273; 559; 850; 879; 950; 982; 1020; 1035; 1047; 1065; 1078; 1108; X, 2; 56; 58; 65; 71; 85; 102; 104; 106; 130; 137; 145; 169; 173; 194; 263; 348; 367; 387; 394; 409; 420; 430; 433; 439; 489; 507; 514; 521; 528; 533; 541.

magister: Lucanus, *Bellum civile* I, 326; 501; II, 696; III, 558; 559; IV, 242; V, 645; IX, 44.

dux: Sallustius, *Bellum Iugurthinum* 1; 5; 18; 38; 49; 85; 93; 94; 98; 104; 114; *De coniuratione Catilinae* 6; 50; 52; Lucanus, *Bellum civile* I, 99; 104; 120; 131; 138; 144; 158; 186; 193; 265; 268; 272; 293; 311; 341; II, 41; 59; 97; 160; 247; 249; 276; 278; 319; 471; 489; 508; 520; 526; 544; 561; 566; 596; 635; 699; III, 9; 48; 71; 82; 96; 174; 250; 288; 357; 372; 378; 453; 752; IV, 3; 25; 44; 219; 253; 259; 260; 337; 343; 350; 400; 416; 466; 522; 540; 572; 573; 662; 698; 707; 748; 803; V, 1; 41; 47; 65; 129; 151; 201; 244; 247; 254; 290; 296; 300; 324; 345; 347; 349; 370; 409; 461; 470; 532; 680; 704; 804; VI, 1; 80; 234; 301; 414; 716; 783; 807; 811; VII, 49; 79; 88; 94; 109; 223; 243; 282; 290; 307; 333; 340; 355; 383; 417; 585; 612; 614; 670; 672; 749; VIII, 16; 56; 210; 259; 273; 352; 423; 426; 437; 593; 723; 837; 845; IX, 138; 150; 200; 216; 236; 242; 255; 259; 370; 402; 503; 504; 546; 552; 847; 882; 953; 987; 1090; X, 3; 69; 107; 151; 346; 358; 376; 390; 405; 432; 451; 468; 512; 536.

Wydaje się zatem, że autor anonimowej strofy skaldycznej *Páter ertu ok princeps feiti* zrobił raczej użytek ze swojej edukacji klasycznej, podczas której łaciny uczono na Islandii na podstawie Salustiusza i Lukana, skąd znać musiał użyte w strofie łacińskie słownictwo, niż oddał się naśladowictwu ody Horacego.

2.14. Manuskrypty *ÁM 226 fol.* i *ÁM 225 fol.*

Pewne światło na status tekstu *Rómverja sagi* może rzucić jej usytuowanie w rękopiśmiennych kompendiach zawierających większą liczbę tekstów. Wspólna transmisja rękopiśmienna z tymi tekstami może wskazywać, że skrybowie przypisywali im podobne

właściwości. W rękopisie *ÁM 226 fol.*, historycznym kompendium dziejów świata od stworzenia świata do śmierci Jezusa Chrystusa, w jedną narrację historyczną skompilowano *Stjórna*, przekład Biblii od Księgi Rodzaju do Ksiąg Królewskich, *Rómverja sagę*, *Alexanders sagę* (sagę o Aleksandrze Wielkim), oraz *Gyðinga sagę* (sagę o Żydach). Do manuskryptu *ÁM 225 fol.* skopiowano oprócz *Stjórna*, *Rómverja sagi*, *Alexanders sagi* i *Gyðinga sagi*, również *Vitae Patrum*, żywoty wczesnochrześcijańskich świętych pełne wątków apokaliptycznych, na zapowiedzi końca świata kończąc narrację historyczną tej staroislandzkiej *historia sacra*.

3. ROLE I FUNKCJE TEKSTU *RÓMVERJA SAGI*

Poszczególne przypadki relacji intertekstualnych *Rómverja sagi* z wernakularną literaturą islandzką wskazują na role i funkcje, jakie pełniła ona w swojej grupie czytelniczej: w jakim celu ją czytano, jaki stopień naukowości i prawdziwości jej przypisywano, jaką wiedzę z niej czerpano.

Ustalone relacje intertekstualne wskazują na dominację funkcji poznawczej *Rómverja sagi* – używanej jako swego rodzaju podręcznik historii starożytnego Śródziemnomorza. Wiedzę historyczną czerpać musieli z *Rómverja sagi* autorzy i skrybowie wielu tekstów wernakularnych: *Ynglinga saga* i *Edda* (a zatem Snorri Sturluson lub skrybowie, którzy dokonywać mogli interpolacji do jego tekstów podczas kopiowania manuskryptów), *Árna saga biskups*, *Trójumanna saga*, *Veraldar saga*, historia świata *ÁM 764 4^o*, *Clemens saga*, *Sverris saga* i *Kirjalax saga*. Źródłem wiedzy naukowej o faunie południowej części znanej ówczesnie ekumeny była dla autora *Yngvars saga víðförla*.

Część relacji intertekstualnych wskazuje na to, że z *Rómverja sagi* oraz dzieł Salustiusza i Lukana wyciągano również naukę moralną, co jest dominującą funkcją cytatów z tych tekstów użytych w *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, *Vita sancti Thorlaci*, *Þorláks saga helga* oraz *Sverris saga*, które pełnią rolę maksym moralnych wyrażających zasadę moralną albo exemplów, przykładów godnych naśladowania.

Rómverja saga oraz dzieła Salustiusza i Lukana stanowić musiały również wzór pisarstwa historycznego i literackiego. Na łacińskim stylu tekstów przyjętych *Rómverja sagi* swoją prozę wzorowali mnich Teodoryk z Niðaróss naśladowający Lukana w *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* oraz autor *Vita sancti Thorlaci* (prawdopodobnie Gizurr

Hallsson lub Páll Jónsson) cytujący Salustiusza. Rzymska terminologia władzy zaczerpnięta z łacińskich tekstów przyjętych *Rómverja sagi* została wykorzystana w makaronicznym poemacie skaldycznym *Páter ertu ok princeps feiti* z manuskryptu *ÁM 732 b 4°*, którego autor być może uczył się łaciny z tekstu Salustiusza i Lukana. Model narracyjny ściągnięty ze wzoru *Rómverja sagi* został użyty przez autora *Kirjalax sagi*, który skomponował fikcyjną opowieść o wizycie Kirjalaxa w Troi w oparciu o narrację *Rómverja sagi* o Juliuszu Cezarze na gruzach Troi.

4. DATA I LOKALIZACJA *RÓMVERJA SAGI*

Relacje intertekstualne mają ważne implikacje dla datacji *Rómverja sagi*, wskazując na *terminus ante quem*, okres kiedy *Rómverja saga* musiała już funkcjonować w staroislandzkim polisystemie literatury, skoro stanowiła hipotekst dla tekstów o pewnej lub bardziej prawdopodobnej datacji; jak również dla jej lokalizacji, poprzez relacje intertekstualne wiążącą ją z instytucjami i *milieu*, gdzie powstały jej hiperteksty, a więc i gdzie *Rómverja saga* musiała być dostępna.

Wczesną datację *Rómverja sagi* poprzeć mogą relacje intertekstualne dzieł Lukana i Salustiusza z kroniką mnicha Teodoryka *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* (datowaną na lata 1177–1187)⁴ oraz *Vita sancti Thorlaci* (ok. 1200)⁵, skąd wiemy, że dzieła tych pisarzy były znane w Skandynawii już w XII wieku, co stanowi warunek *sine qua non* powstania przekładu.

Dzieło Lukana w łacińskim oryginale znane było w Norwegii, z którą islandzki Kościół był instytucjonalnie związany (skąd zatem mogło ono zostać na Islandię importowane), w szkole katedralnej w Niðaróss lub w klasztorze na Niðarhólmr przed latami 1177–1188 (co poświadcza *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*) i funkcjonowało tam aż do czasów Hákona Hákonarsona, który w Niðaróss i Björgvin odebrał łacińskie wykształcenie (a wraz z nim znajomość Lukana, co potwierdza przekaz Mateusza z Paryża). O jego wczesnej znajomości na Islandii świadczy *Yngvars saga víðförla* datowana na XII wiek, której *De bello civili* posłużyło jako bestiariusz, z niego zaczerpnięty został opis węża *iaculusa. Bellum Catilinae* Salustiusza musiało znajdować się w zbiorach szkoły katedralnej

⁴ E. SKARD: *Eine Lucanreminiscenz bei Theodoricus Monachus*, s. 156–157.

⁵ GOTTSKÁLK Þ. JENSSON: *The Latin Fragments of Þorláks saga helga and Their Classical Context*, s. 257–267; IDEM: *The Lost Latin Literature of Medieval Iceland*, s. 150–170.

w Skálaholt przed 1198-9 r., co potwierdza *Vita sancti Thorlaci* oraz *Þorláks saga helga*. Oba główne źródła łacińskie *Rómverja sagi* musiały być już zatem w drugiej połowie XII wieku dostępne na Islandii.

Za dokonaniem przekładu na Islandii tych dzieł starożytnej rzymskiej literatury również w drugiej połowie XII wieku przemawiają relacje intertekstualne z wczesnymi sagami: *Sverris saga* (przed latami 1185-1188), *Veraldar saga* (przed rokiem 1190) i *Clemens saga* (1150-1200). Powiązania ze *Sverris sagą* wiążą *Rómverja sagę* również z *milieu* Karla Jónssona, opata klasztoru w Þingeyrar w latach 1169 – 1181 i 1187–1207; a lokalizację tę potwierdza również *Yngvars saga víðförla* napisana przez Odda Snorrasona, mnicha z Þingeyrar w drugiej połowie XII wieku.

Za takim datowaniem przemawia również proveniencja zachowanych manuskryptów *Rómverja sagi*. W ich posiadaniu były kościelne instytucje: manuskrypty *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.* były własnością przywódców politycznych i księży z zachodu i północy Islandii, a *ÁM 595 a–b 4^o* ze wschodu Islandii⁶. Teksty Lukana i Salustiusza musiały zatem służyć na Islandii dydaktycznym celom, skoro znajdowały się w zbiorach instytucji kościelnych, podobnie jak w Europie kontynentalnej. Przemawia za tym również to, że cechy ich łacińskiego stylu wykryć można w skandynawskiej prozie łacińskiej (*Historia* Teodoryka, *Vita sancti Thorlaci*), co wskazywałoby, że ich autorzy uczyli się łaciny na tekstach Salustiusza i Lukana.

Na tej podstawie powinniśmy być może łączyć transmisję tych tekstów na Islandię z fundacjami kościelnych instytucji na Islandii, zwłaszcza edukacyjnych: szkół katedralnych i klasztornych, w XI-XII wieku, których funkcjonowanie wymagało posiadania biblioteki łacińskiej literatury do nauki języka ówczesnego Kościoła, ich fundacji towarzyszyć zatem musiało przekazanie książek z innych, bratnich instytucji (fundacji arcybiskupstwa Niðaróss towarzyszyło darowanie książek – być może nawet z Rzymu za sprawą legacji kardynała Nicolausa Brekespear – późniejszego papieża Hadriana IV). Należy raczej łączyć wczesną transmisję Salustiusza i Lukana z chrystianizacją Skandynawii niż z późniejszym rozprzestrzenianiem się kultury dworskiej w Skandynawii w XIII wieku, czemu również towarzyszył import książek z kontynentu, lecz odpowiadających już innym gustom literackim.

Najwięcej relacji intertekstualnych łączy *Rómverja sagę* z klasztorem w Þingeyrar (*Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*, *Sverris saga*, *Yngvars saga víðförla*, *Kirjalax*

⁶ *Katalog over den Arnemagnæanske håndskriftsamling*, t. 1, s. 181–183, 763.

saga) i katedrą w Skálaholt (*Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*, *Árna saga biskups*, *Veraldar saga*, *Clemens saga*), co może wskazywać na te dwa miejsca jako na najbardziej prawdopodobną lokalizację tekstu *Rómverja sagi*. Pojedyncze relacje wskazują na dalszy zasięg recepcji jej tekstu, sięgający klasztoru w Munkaþverá (*Clemens saga*, *Kirjalax saga*), dworu Snorrego Sturlusona w Reykholt (*Ynglinga saga*, *Edda*), szkoły w Oddi (*Veraldar saga*), klasztoru w Reynistaður (historia świata *Reynistaðarbók* - *ÁM* 764 4^o), oraz ośrodków władzy królewskiej i kościelnej w Norwegii: Niðaróss, Niðarhólmr i Björgvin (*Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, *Sverris saga*).

Milieu czytelników *Rómverja sagi* na podstawie relacji intertekstualnych z dużą dozą prawdopodobieństwa można poszerzyć o autorów dyskutowanych tu powiązanych z nią tekstów, wśród których są mnich Teodoryk z benedyktyńskiego klasztoru Niðarhólmr (*Historia de antiquitate regum Norwagiensium*), biskup Skálaholt Páll Jónsson oraz świecki uczony erudyta związany z Kościołem i przywódca polityczny Gizurr Hallsson, mnich z Þingeyrar Gunnlaugr Leifsson (*Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*), biskup Skálaholt Árni Helgason (*Árna saga biskups*), przeor klasztoru Þingeyrar Karl Jónsson, król Norwegii Sverrir Sigurðarson (*Sverris saga*), mnich z Þingeyrar Oddr Snorrason (*Yngvars saga víðförla*), islandzki uczony i przywódca polityczny Snorri Sturluson (*Ynglinga saga*, *Edda*) oraz mnich w Þingeyrar a następnie mnich i opat w Munkaþverá Bergr Sökkason (*Kirjalax saga*).

Wszystkie te wynikające z intertekstualnych relacji przesłanki przemawiają za tym, że *Rómverja saga* powstała najprawdopodobniej w drugiej lub trzeciej ćwierci XII wieku w Skálaholt lub w Þingeyrar w *milieu* duchownej intelektualnej elity islandzkiej.

IV. RZYMSKIE METAFORY KONCEPTUALNE *RÓMVERJA SAGI* A MENTALNOŚĆ ELITY INTELEKTUALNEJ ISLANDCZYKÓW W ŚREDNIOWIECZU

Kontakty kulturowe między kontynentalną Europą a Skandynawią zintensyfikowały się, kiedy Północ przeszła chrystianizację, pierwszy dogłębny kolonialny proces cywilizacyjny. Skandynawskie elity otworzyły się na kulturę łacińską, napływającą tam z falami transferu kulturowego, międzykulturowej wymiany wiedzy pomiędzy społeczeństwami Europy, która doprowadziła w konsekwencji do europeizacji Skandynawii. Poprzez import tekstów łacińskich, edukację opartą na języku łacińskim i łacińskiej literaturze oraz przekładach z języka łacińskiego na staronordycki, kultura śródziemnomorska rozprzestrzeniła się w Skandynawii, a średniowieczni Ludzie Północy zaczęli przyjmować i włączać śródziemnomorskie: hebrajskie, greckie, rzymskie, chrześcijańskie artefakty i koncepty do swojej własnej wernakularnej kultury. A to, co najpierw było znajomością obcego języka – łaciny i wiedzą o łacińskiej literaturze, rzymskiej historii i kulturze, stało się częścią podlegającej latynizacji mentalności elity intelektualnej Islandczyków, kiedy narastająca liczba metafor konceptualnych łacińskiego pochodzenia była adoptowana i włączana do staronordyckiej literatury i stawała się częścią staronordyckiego języka, zaś rdzenne koncepcje stopniowo zanikały, a w konsekwencji tego kultura śródziemnomorska stała się elementem wielowarstwowej europejskiej tożsamości islandzkich elit¹, symptomatycznym objawem czego było sformułowanie teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów, co

¹ Koncepcja KIRSTEN HASTRUP – wielowarstwowa tożsamość Islandczyków (*multi-layered icelandic identity*): K. HASTRUP: *Defining a Society*, s. 235–255; EADEM: *Establishing an Ethnicity*, s. 145-160.

potwierdzają liczne wywody genealogiczne średniowiecznych i wczesnonowożytnych islandzkich arystokratów.

Transfer kulturowy, wymiana wiedzy między kulturami ludzkimi, odbywa się, wywiera wpływy i pozostawia ślady na wielu poziomach życia społecznego. W świecie materialnym to migracja ludzi oraz artefaktów, manuskryptów i innych materialnych nośników informacji kulturowej. Takim nośnikiem może być bowiem również człowiek – zwłaszcza uczony, czy w omawianym przypadku średniowiecznej Skandynawii - duchowny-misjonarz udający się na Północ, albo Norman wyjeżdżający na studia do kontynentalnej Europy, ale również szlachetnie urodzony młody człowiek wychowywany na obcym dworze (jak Hákon *Aðalsteinsfóstri* w Anglii), emigrant, pielgrzym, najemnik zaciągający się do wojsk innych państw, kupiec handlujący w obcych krajach.

Transfer kulturowy ma jednak również, a być może przede wszystkim – skoro od wynalezienia pisma to teksty jako językowe artefakty stopniowo wypierając przekaz ustny stawały się jego głównym medium – charakter tekstualny, wiedzę bowiem od wieków przenosi się i przechowuje w postaci tekstów. Wzajemne wpływy i powiązania między zachowanymi tekstami mogą zatem odsłonić wzajemne relacje dawnych kultur, nieraz bardzo odległych, oraz historyczne migracje ludzi między nimi, których ślady poza tekstami często do naszych czasów się już zatarły: często to bowiem tylko teksty pozostały po społeczeństwach przeszłości.

Mapowanie relacji intertekstualnych między tekstami i ich manuskryptami z różnych części średniowiecznej Europy pozwala analizować przestrzennie nie tylko import i eksport książek, ale również migracje ludzi związane z takimi procesami zmiany społecznej, jakimi były chrystianizacja, europeizacja i proces cywilizacji, upowszechnianie się idei chrześcijańskich i grecko-rzymskich oraz uwewnętrznianie moralnego reżimu przez społeczeństwa europejskie, cywilizowanie się ludzi.

Ekspansja chrześcijaństwa w Europie wieków średnich to zarazem występowanie intensywnej interferencji językowej między językami Biblii a językami wernakularnymi średniowiecznej Europy, ekspansja łaciny, zwłaszcza w warstwie konceptualnej języków wernakularnych, a wraz z nią greki i hebrajszczyzny. Coraz szersze kręgi europejskich społeczeństw zaczęły, jeśli nawet nie mówić tymi językami, to nimi myśleć. Elementy systemów symbolicznych i kognitywnych łaciny, greki i hebrajszczyzny były przenoszone na nośniku języka łacińskiego, w którym zdążyły się już w czasach starożytnych zintegrować, do języków wernakularnych. Greka i hebrajszczyzna oddziaływały na łacinę, a łacina, zwłaszcza chrześcijańska, na języki ludów ulegających chrystianizacji. Język łaciński stał się z czasem,

zwłaszcza od późnej starożytności, nośnikiem kultury symbolicznej nie tylko starożytnych Rzymian, lecz również starożytnych Greków oraz starożytnego bliskowschodniego ludu Izraelitów, wśród którego powstała religia judaizmu i z początku jedynie jedna z jego sekt – chrześcijaństwo, którego świętym językiem stała się w średniowieczu łacina.

Tego typu zmiany językowe wynikające z interferencji językowej mają najczęściej podłoże społeczne, gdy jeden z języków ma wyższy status – jak łacina jako język świętej księgi; polityczne, kiedy dominująca elita polityczna i intelektualna, na Islandii – duchowieństwo, narzuca swój język ogółowi społeczeństwa, m. in. poprzez edukację; gospodarczo-kulturowe (w przypadku zachodzenia wyższości poziomu kultury i siły gospodarki społeczności danego języka, np. między Europą a Skandynawią); i ludnościowe (w konsekwencji przewagi populacyjnej w wyniku migracji lub kolonizacji).

Oddziaływanie łacińskiego superstratu językowego na substrat staronordycki wiąże się z chrystianizacją Europy Północnej.

Islandczycy przyjęli chrześcijaństwo na generalnym wiecu plemiennym w 999 lub 1000 roku – lecz tylko pod względem prawnym. To znaczy, że wprowadzono prawo stanowiące o tym, że Islandia staje się krajem chrześcijańskim, a dawne praktyki pogańskie muszą się ograniczać jedynie do sfery prywatnej². W 1000 roku Islandia przyjęła więc chrzest. Kiedy jednak uległa chrystianizacji – jej społeczeństwo zintegrowało chrześcijańską ideologię? Po 1000 roku kontynuowano rozpoczęte jeszcze podczas misji chrystianizacyjnych wprowadzenie nowych struktur społecznych — duchowieństwa oraz instytucji Kościoła. Jeszcze na przełomie XI i XII wieku powstały pierwsze biskupstwa i klasztory, benedyktyńskie i augustiańskie, które stały się pierwszymi instytucjami nauki, edukacji i produkcji literackiej na Islandii, prowadząc szkoły, biblioteki i skrytoria. Chrystianizacja dla Islandii, jak i dla całej średniowiecznej Europy, oznaczała władzę duchowieństwa oraz alfabetyzację, a wraz z alfabetem łacińskim przyjęto język łaciński, literaturę i kulturę, zarówno chrześcijańską jak i rzymską, a zarazem grecką i hebrajską. Towarzyszące chrystianizacji jako zaprowadzaniu religii świętej księgi - Biblii importowane na Islandię teksty przenoszące tam obcy, chrześcijański i łaciński superstrat językowy i kulturowy, który za sprawą europeizacji i chrystianizacji zaczął dominować w XI—XII wieku w obustronnych relacjach kulturowych między Europą kontynentalną a Skandynawią to tłumaczona z języka łacińskiego literatura kościelna, biblijna i teologiczna - *þýðingar helgar*, ale również ta uczona, historyczna, medyczna i prawna - *spaklig fræði*.

² ORRI VÉSTEINSSON: *The Christianization of Iceland*, s. 131-227.

Kiedy jednak średniowieczni Islandczycy zinternalizowali wartości i normy moralne chrześcijaństwa a wraz z nimi Rzymu, Grecji i Izraela?

Z perspektywy archeologii, wskaźnikiem są ślady rytuałów chrześcijańskich w pozostałościach kultury materialnej dawnego społeczeństwa, zwłaszcza budownictwo sakralne i cmentarzyska. Warstwy archeologiczne odsłaniają chronologię zdarzeń składających się na proces zmiany społecznej na danym obszarze: kiedy społeczeństwo stopniowo porzuca pogańskie obrządki ciałopalne, łodziowe, kurhanowe, a zaczyna kultywować chrześcijański szkieletowy obrządek grzebalny. Recepcja rytuału szkieletowego ujawnia oddziaływanie prawa kościelnego i teologii, zwłaszcza zaś eschatologii chrześcijańskiej, na społeczeństwo³.

Do języka można podejść jako do jednego ze wskaźników zmian w sferze mentalności. Zmiany w mentalności zachodzą wraz ze zmianami w języku, jedne mogą pociągnąć za sobą drugie. Znaczące zjawiska kognitywne stoją za zmianami językowymi. Z przeprowadzonych analiz wynika, że kiedy zachodziła chrystianizacja i europeizacja Północy, szereg rdzennych staronordycko-islandzkich słów zyskał nowe znaczenia semantyczne przeniesione z łaciny lub jego *spectrum* znaczeniowe się o nie poszerzyło, gdy importowane metafory konceptualne o proveniencji łacińskiej przybierały swoje językowe realizacje w języku i literaturze staroislandzkiej.

Z perspektywy historycznego językoznawstwa kognitywnego⁴ istotnym miernikiem tych procesów cywilizacyjnych może być dyseminacja, rozsiewanie sensu, i integracja chrześcijańskich i łacińskich metafor konceptualnych w języku i literaturze chrystianizowanego i europeizowanego społeczeństwa: chrześcijańska i łacińska metaforyka konceptualna odkładająca się w języku i literaturze oznacza, że społeczeństwo zaczyna myśleć po chrześcijańsku i jako efekt uboczny tego - po rzymsku, po europejsku, że nastąpiła recepcja, integracja i internalizacja elementów kognitywnych napływowej kultury. Tak dogłębne procesy społeczne pozostawiają równie głębokie ślady w języku.

Teoria kognitywna w językoznawstwie wskazuje na istotną warstwę transferu kulturowego towarzyszącą importowi i eksportowi tekstów – język i jego struktury takie jak metaforyka, która pozwala odsłonić mentalność posługującego się nią społeczeństwa oraz zmiany i wpływy jakim ona ulegała. Badając zmiany metaforyki kognitywnej języka średniowiecznych sag islandzkich pod wpływem łaciny, znajdujemy świadectwa napływu

³ ADOLF FRIDRIKSSON, ORRI VÉSTEINSSON: *Landscapes of burial*, s. 50–64; KRISTJÁN ELDJÁRN: *Kuml og haugfé úr heiðnum sið á Íslandi*, s. 549-610; J. BYOCK: *Pagan and Christian Burial Sites at Hrisbrú*.

⁴A. MUSOLFF: *Metaphor in discourse history*, s. 70–90; IDEM: *Metaphor in the History of Ideas and Discourse*, s. 233–247.

nowej metaforyki, którą opisywano i z której perspektywy postrzegano rzeczywistość. Częstotliwość pojawiania się metafor kognitywnych zapożyczonych z łaciny w tekstach w języku staroislandzkim może wskazywać bowiem na zmiany w mentalności społeczeństwa: ludzie zaczynają nazywać i opisywać otaczającą ich rzeczywistość za pomocą innych metafor, uznając że metafory te opisują ją w celniejszy sposób, podczas gdy częstość innych spada i w końcu one same zanikają. Kiedy nowe metafory się upowszechniają, zmienia się też światopogląd społeczeństwa: ludzie postrzegają i rozumieją istotę przeżywaną rzeczywistości i podstawowe przeżycia egzystencjalne: życie, jego sens, śmierć, przeznaczenie, bycie w świecie, bycie człowiekiem i członkiem społeczeństwa – z innej perspektywy.

Wyodrębnienie w języku i literaturze islandzkiej struktur kognitywnych pochodzących z chrześcijańskiego i grecko-rzymskiego świata konceptualnego pozwoliłoby uchwycić dynamikę procesu chrystianizacji i europeizacji, zmian zachodzących w kognicji i mentalności społeczności tego języka i literatury. Temu mają służyć przedstawione tu wykopaliska archeologiczne wykonane w polisystemie literatury islandzkiej i jej języku.

Rozdział ten jest próbą zastosowania historycznej lingwistyki kognitywnej do badań nad wpływami, jaki *Rómverja saga*, jak również pozostałe *Antikensagas* - teksty tłumaczone z łaciny na język islandzki, wywarły na społeczeństwo islandzkie: wpływu łacińskiego świata konceptualnego na islandzki świat konceptualny ujawniającego się w literaturze i języku staroislandzkim. W odróżnieniu od zjawiska intertekstualności, które można rozpoznawać wyłącznie poprzez śledzenie cytatów z jednego tekstu obecne w drugim tekście, metody kognitywne pozwalają wyodrębniać innego rodzaju struktury, nie te oparte na literalności i dosłowności cytatu czy zdjęcia gatunkowego wzoru z naśladowanego tekstu i nałożenia na jego imitację, będące zjawiskami literackimi, lecz raczej te odzwierciedlające schematy myślowe i wyobrażeniowe: schematy, metafory, skrypty, stereotypy, a zatem zjawiska psycholingwistyczne.

Jeśli przyjrzymy się stratygrafii odkładania się w literaturze islandzkiej warstw języków i tekstów, ich gatunków i podgatunków, to ich wzajemne nakładanie się, dyfuzję i osmozę, zobaczymy wyraźnie dopiero w mikroskali, gdy skupimy się na pojedynczych metaforach konceptualnych, najmniejszych, niepodzielnych znaczących cząstkach myślenia abstrakcyjnego — język jest bowiem izomorficzny z myśleniem, językiem myśli — charakterystycznego dla danej kultury, języka i tekstów, z których się składa.

Polisystem literatury średniowiecznej Islandii obejmuje poezję, poematy eddaiczne i skaldyczne, oraz prozę, sagi islandzkie, które funkcjonowały na Islandii i w Skandynawii

jeszcze w stadium ustnym (hipotetyczne **sagi ustne*)⁵ i runicznym (poematy runiczne)⁶ być może już od IX wieku, zanim jeszcze w XI—XII wieku rozpoczęły się tam procesy chrystianizacji, alfabetyzacji⁷ i latynizacji, w wyniku których włączono do tego polisystemu literaturę łacińską i tłumaczoną z języka łacińskiego, na wzór której dopiero później zaczęto spisywać w manuskryptach rdzenną literaturę ustną, *sagi islandzkie*. Polisystem ten dzieli zatem osie: intrarelacji, przebiegająca od oralności pogańskiego, świeckiego społeczeństwa do piśmienności jego klerykalnej, chrześcijańskiej elity intelektualnej, i interrelacji, biegnąca od kościelnej łaciny do ludowego języka staronordyckiego. Można na nich usytuować poszczególne gatunki składające się na ten polisystem literatury.

Aby zaobserwować zmianę orientacji ideologicznej w tej literaturze, która jest wyrazem zmian mentalności, należy się przyjrzeć bliżej dyseminacji łacińskich metafor konceptualnych, ich dyfuzyjnemu rozsiewaniu się w tekstach średniowiecznej literatury islandzkiej i adaptacji do systemu języka islandzkiego. Częstotliwość pojawiania się danej struktury kognitywnej w poszczególnych rodzajach i gatunkach literatury staroislandzkiej (przynależące do których teksty mogą być datowane na konkretny rok lub okres) rzuca światło na integrację elementów łacińskiej metaforyki do systemu literatury i języka staroislandzkiego, ich internalizację, a tym samym dynamikę procesów zmiany społecznej, jakimi były chrystianizacja, europeizacja i proces cywilizacji.

W tym celu w rozdziale tym porównuję struktury kognitywne, głównie zaś metaforę konceptualną opisującą osobowość człowieka, życie społeczne i istotę procesu dziejowego z rządzącymi nim siłami, obecne w (I) kanonie tekstów łacińskich znanych średniowiecznym Skandynawom, (II) w dziełach Salustiusza i Lukana, (III) w *Rómverja sadze*, ze strukturami wernakularnych tekstów islandzkich, wyodrębniając z tych tekstów te struktury, które są charakterystyczne dla konceptualnego świata cywilizacji łacińskiej na tle struktur charakterystycznych dla konceptualnego świata przedchrześcijańskiej cywilizacji staroskandynawskiej, i porównuję je oraz ich występowanie w tekstach i języku ze strukturami (1) charakterystycznymi dla cywilizacji skandynawskiej, (2) tymi będącymi dziedzictwem praindoeuropejskim oraz (3) uniwersalnymi pochodnymi ludzkiego myślenia.

Wśród metafor zaimportowanych ze świata konceptualnego łaciny znalazły się takie metafory jak: przeznaczenie i szczęście rozumiane jako koło, społeczeństwo i państwo jako ciało człowieka, członki jednego ciała (ciało polityczne), los jako tkanina tkana na krośnie lub

⁵ GÍSLI SIGURÐSSON: *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition*, s. 6-47.

⁶ T. SPURKLAND: *Literacy and Runacy in Medieval Scandinavia*, s. 333—44; B. HOWELL: *Changing Scripts for Changing Times*, s. 6—32; *Along the Oral—Written Continuum*.

⁷ G. NORDAL: *Tools of Literacy*, s. 3-16.

pleciona na wrzecionie nić przez boginie Norny (isl. *Nornir*), Parki (łac. *Parcae*), Mojry (gr. *Μοῖραι*), państwo jako łódź, władca jako ojciec ojczyzny (łac. *pater patriae*) i małżonek kraju-ziemi.

W niniejszym rozdziale, na przykładzie transferu tych metafor konceptualnych, analizie poddane zostają zjawiska przenikania się struktur metaforycznych języków łaciny i języka staroislandzkiego, do których dochodziło na średniowiecznej Islandii pod wpływem procesu chrystianizacji i europeizacji. Starożytne rzymskie oraz średniowieczne chrześcijańskie metafory konceptualne w języku łacińskim, które w wyniku chrystianizacji Imperium Rzymskiego w późnej starożytności skolonizowały język łaciński, w średniowieczu skolonizowały języki wernakularne Europy, a wśród nich język staronordycki. Metafory te, przyniesione na Północ, do Skandynawii i Islandii, wraz z chrześcijaństwem i łacińską Wulgatą, uległy tam przekształceniu i rozwinięciu w lokalne wariacje tych metafor.

1. METAFORY KOGNITYWNE - TEORIA

Zgodnie z modelem transkulturalizmu Wolfganga Welsha⁸, kiedy różniące się kultury kolidują ze sobą, zaczyna między nimi zachodzić proces przypominający osmozę – transfer kulturowy. Elementy danych kultur dyfundują jedna przez drugą w swoje szersze kulturowe i społeczne kręgi i przenikają stopniowo do coraz głębszych kulturowych i społecznych warstw: ludzie spotykają się, komunikują, migrują, przesiedlają, wymieniają artefakty i idee, książki, teksty, języki i jako konsekwencje tego – mentalność i światopogląd, powtarzalne sposoby i strategie myślenia i rozumienia świata i miejsca człowieka w świecie.

W badaniach, których wyniki przedstawiam w tym rozdziale, interesują mnie zwłaszcza te kognitywne, albo psycholingwistyczne, fenomeny zachodzące w umysłach ludzi, do których dochodzi w sytuacji kontaktów międzykulturowych pomiędzy spotykającymi się kulturami, podczas zmian kulturowych przebiegających w miejscach ich spotkań: jak pewne szczególne sposoby myślenia się podczas nich rozpowszechniają? Co wydarza się w językowej mikroskali, kiedy w politycznej i społecznej makroskali zachodzą tak masywne

⁸ W. WELSCH: *Transculturality*, s. 194–213.

procesy zmiany społecznej o skali chrystianizacji, europeizacji i procesu cywilizowania się (wg. Norberta Eliasa)?⁹

Kiedy społeczeństwo przechodzi zmianę społeczną, proces cywilizacyjny – jak chrystianizacja i europeizacja – czego trzeba w mikroskali, by chrystianizowany i europeizowany człowiek, członek społeczności, stał się chrześcijaninem i Europejczykiem? W mikroskali te masywne procesy składają się z indywidualnych aktów, działań które przez powtarzalność stają się zwyczajami i rytuałami, oraz aktów mowy, działań psycholingwistycznych, które przez narastające powtarzanie, stają się wzorcowymi elementami języka i mentalności.

Aby rzucić światło na tę głęboką warstwę transferu kulturowego, mentalność, i położyć ją pod powiększającym szkłem krytycznej analizy, przyjmuję perspektywę teoretyczną historycznego językoznawstwa kognitywnego, które rozwinęło się z teorii kognitywnej George’a Lakoffa i Marka Johnsona¹⁰, aby zbadać wpływ *Rómverja sagi* i powiązanych z nią *Antíkensagas* jako punktów węzłowych między łacińskimi i skandynawskimi cywilizacjami, literaturami, językami i mentalnościami. Zmieniająca się mentalność jest bowiem zawsze zapisana w języku i jego literaturze.

Zgodnie z kognitywną teorią języka, język jest izomorficzny z mentalnością, językiem myśli. Myślenie metaforyczne manifestuje się w formie mowy figuratywnej. Zmieniająca się mentalność jest dlatego zawsze zapisana w języku i jego literaturze. Kiedy mentalność w danym społeczeństwie się zmienia, przechodzi zmianę wybranych elementów a czasem całych paradygmatów konceptualnych i ideologicznych, ten dynamiczny proces zawsze odbija się w kognitywnej kompozycji tej mentalności – to jest poprzez zanikanie oraz zniknięcie dawnych struktur kognitywnych w danym systemie konceptualnym i pojawienie się oraz upowszechnienie w nim nowych struktur kognitywnych, form i sposobów rozumowania i rozumienia, np. typowych dla obcej kultury, skąd przychodzi zmiana społeczna, i ich dyseminacja w rdzennym systemie konceptualnym, co jesteśmy w stanie wykryć i prześledzić w literaturze i języku. W przypadku średniowiecznej Skandynawii, zaobserwować można pojawienie się chrześcijańskich i łacińskich konceptów na kanwach języka staronordyckiego.

⁹ N. ELIAS: *O procesie cywilizacji*.

¹⁰ G. LAKOFF & M. JOHNSON: *The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System*, s. 195–208; EIDEM: *Metaphors We Live By*; M. WINTERS, H. TISSARI & K. ALLAN: *Historical Cognitive Linguistics*; J.E. DÍAZ-VERA: *Metaphor and Metonymy across Time and Cultures*; A. MUSOLFF, S. KLEINKE, Z. KÖVECSES, V. SZELID: *Cognition and Culture*; A. MUSOLFF: *Metaphor in the History of Ideas and Discourse*, s. 233–247; IDEM: *Is there such a thing as discourse history?*, s. 1–27; IDEM: *Metaphor in the Discourse–Historical Approach*, s. 45–66.

Przebadanie psycholingwistycznych struktur, w których wyraża się mentalność i światopogląd, w *Rómverja sadze* i powiązanych z nią tekstach, zarówno w jej własnych *texti recepti* – w dziełach Salustiusza i Lukana, jak i w języku i literaturze, w której ona sama była tekstem przyjętym w Skandynawii - tej intertekstualnie powiązanej grupy dzieł literackich, pozwala prześledzić w mikro-skali ślady procesu zmiany w mentalności i światopoglądzie średniowiecznych Islandczyków spowodowanego przez napływ kultury łacińskiej do Skandynawii w X i XI wieku w wyniku rozpowszechnienia się chrześcijaństwa w regionie.

1.1. S t r u k t u r y k o g n i t y w n e

Struktury kognitywne to powtarzalne wzorcowe schematy ludzkiego rozumowania oparte na wspólnych doświadczeniach i rozumieniach, jak działa świat, jaki on jest, jakie jest w nim miejsce człowieka, za pomocą których ludzie rozumieją i nadają sens swojej egzystencji w świecie. Wśród tych powtarzalnych wzorcowych struktur rozumienia, które człowiek jest w stanie odróżnić w świecie i w swoim byciu w świecie, są: schematy, sceny, skrypty, modele, stereotypy i metafory.

1.2. M e t a f o r a k o n c e p t u a l n a

Czym jest metafora kognitywna? Metaforę kognitywną można rozumieć jako najmniejszy element w świecie konceptualnym, najmniejszy znaczący element mentalności, atom lub molekułę mentalności obecną w języku. Nie jest to jedynie figura stylu. To figura myśli, rozumienia, kognicji.

Vyvyan Evans definiuje metaforę kognitywną jako:

formę konceptualnej projekcji pociągającej za sobą mapowania albo korespondencje pomiędzy oddzielnymi domenami konceptualnymi. Metafory konceptualne często składają się z serii konwencjonalnych mapowań, które odnoszą do siebie aspekty dwóch odmiennych domen konceptualnych. Celem takiego układu mapowań jest nadanie struktury z jednej domeny konceptualnej, domeny źródłowej, [domenie docelowej] przez projekcję tej struktury na domenę docelową. To pozwala na zastosowanie rozumowania zawartego w źródle do celu. Z tego powodu metaforę konceptualną uważa się za podstawowy i nieodzowny instrument myślenia¹¹.

¹¹ V. EVANS: *A Glossary of Cognitive Linguistics*, s. 136–138: *a form of conceptual projection involving mappings or correspondences holding between distinct conceptual domains. Conceptual metaphors often consist of a series of conventional mappings which relate aspects of two distinct conceptual domains. The purpose of such a set of mappings is to provide structure from one conceptual domain, the source domain, by projecting the*

Esencją metafory konceptualnej jest więc rozumienie doświadczenia i postrzegania jednego rodzaju bytu, rzeczy, obiektu, doświadczenia, wrażenia, idei poprzez byt innego rodzaju, o innej naturze i charakterze, np. abstrakcje w kategoriach świata materialnego.

George Lakoff i Mark Johnson w ich książce *Metafory, którymi żyjemy* twierdzą, że ludzki system konceptualny kolektywnie konstruowany przez wieki na kanwach cielesności doświadczenia, kognicji ucieleśnionej, ma charakter głównie metaforyczny. Metafory są u serca ludzkiego doświadczenia i rozumienia. Kiedy coś doświadczamy i działamy w świecie, próbujemy uchwycić sens naszych doświadczeń i akcji, i nadać im sens, jako *homo sapiens sapiens* – zwierzę wyróżniające się swoją rozumnością, robiąc to za pomocą metafor pochodzących z naszego świata materialnego, bezpośrednio nam dostępnego i naszemu poznaniu. Postrzegamy i doświadczamy umysłowo oraz odczuwamy emocjonalnie jednak również świat niematerialny, pojęcia, emocje i abstrakcje, rzeczy nie z tego świata, bez materialnego ucieleśnienia, spoza naszego świata zmysłów i bezpośredniego doświadczenia, takie jak szczęście, przeznaczenie, sprawiedliwość, niesprawiedliwość, cnota, pobożność wiara, Bóg, bogowie. Jakie są te abstrakcje? Aby lepiej je pojąć, ludzie używają metafor oddających te abstrakcje w formach zdjętych z obiektów materialnych. Wyobrażamy sobie abstrakcyjną ideę i próbujemy uchwycić jej sens poprzez świat materialny, zmysłowy, doświadczalny.

Abstrakcyjne domeny docelowe: BÓG, WŁADCA, WŁADZA, SZCZĘŚCIE, PRZEZNACZENIE, SPOŁECZEŃSTWO, PAŃSTWO, nie występują powszechnie w przyrodzie w żadnym ucieleśnieniu. Ich pojęcie wymaga więc od człowieka myślenia metaforycznego, które pomaga dopełnić niezbędne do ich zrozumienia metafory dostępnymi dla zmysłów i doświadczenia domenami źródłowymi ze świata materialnego: OJCIEC, TWÓRCA-RZEMIEŚLNIK, PASTERZ, MAŁŻONEK, KOŁO, TKANINA, CZŁONKI CIAŁA, OKRĘT i jego ZAŁOGA, by wyobrazić sobie te byty, zjawiska, jakości, i pojąć je. Obiekt ze świata materialnego metaforycznie stoi w miejscu tego typu abstrakcyjnych konceptów.

W przypadku boga to TWÓRCA NIEBA, ZIEMI, LUDZI, KRÓL, PASTERZ, OJCIEC LUDZI, władcy - OJCIEC OJCZYZNY, PASTERZ LUDZI, MAŁŻONEK KRAJU-ZIEMI, przeznaczenia i szczęścia - KOŁO FORTUNY, TKANINA TKANA PRZEZ ISTOTY NADPRZYRODZONE, społeczeństwa - CIAŁO i jego CZŁONKI lub STATEK i jego ZAŁOGA. To jedne z centralnych metafor, za pomocą których konceptualizowano życie ludzkie i życie społeczne w językach i literaturach,

structure onto the target domain. This allows inferences which hold in the source to be applied to the target. For this reason, conceptual metaphors are claimed to be a basic and indispensable instrument of thought.

dla których literatura antyczna, grecka, rzymska, hebrajska, stanowiła fundamentalne hipoteksty, teksty na którym wyrosły niemal wszystkie późniejsze wernakularne teksty danego języka i literatury, ich kod kulturowy.

1.3. Metafora konceptualna jako wskaźnik zmiany mentalności

Jak można użyć metafory konceptualnej jako markera zmiany mentalności? Jest to możliwe dzięki podlegającym transferowi kulturowemu metaforom specyficznym dla kultury, nie będących uniwersalną pochodną ludzkiego myślenia, których transfer kulturowy pociąga za sobą zmiany społeczne, jak wykazało wiele studiów szczegółowych, w tym autorstwa Andreasa Musolffa.

1.3.1. Metafory specyficzne dla kultury

Chociaż z metafor kognitywnych składa się prototypowy świat znaczenia i rozumienia, który w pewnym zakresie jest uniwersalny: jak w przypadku podstawowego wyobraźniowego schematu ciała jako pojemnika pewnych jakości (cech osobowości i charakteru, jak również emocji, jako substancji wypełniających CZŁOWIEKA – POJEMNIK, których można być pełnym lub pustym – jak zaobserwować można w językach indoeuropejskich), lub jak metafory oparte na ucieleśnionej kognicji, fizjologicznym odczuwaniu kierunków wertykalnych, DOŁU i GÓRY, wznoszenia się i opadania, gdzie GÓRA jest kierunkiem ŻYCIA i SZCZĘŚCIA, a DÓŁ – NIESZCZĘŚCIA i ŚMIERCI, czy doświadczeniach zmysłowych: gdzie ŚWIATŁO to ŻYCIE, CIEMNOŚĆ – ŚMIERĆ¹², które są metaforami znajdowanymi w niemal każdej ludzkiej kulturze; to mimo tego w pewnym zakresie ten prototypowy świat znaczeń jest specyficzny dla poszczególnych ludzkich kultur.

Jak Andreas Musolff, przedstawiciel historycznego językoznawstwa kognitywnego, zorientowanego historycznie teoretycznego nurtu językoznawstwa kognitywnego, demonstrowa w swoich badaniach – światopoglądy kognitywne mają wymiar przestrzenny i czasowy, historyczny. Mogą one formować dyskurs ograniczony do pewnego okresu, terytorium, kultury, lub nawet do grupy albo warstwy społecznej.

Pewne metafory nie mogą być uważane za uniwersalny wytwór podstawowych ludzkich procesów myślowych, kognicji. Rozważając przypadek spokrewnionych kultur

¹² G. GIANNAKIS: *Light is life, dark is death*, s. 127-153.

Europy i Azji, wyjaśnieniem czasem może być wspólne indoeuropejskie dziedzictwo języków i idei, jak w przypadku indoeuropejskiego motywu HIEROS GAMOS, rozumienia natury władzy sprawowanej przez władcę jako małżeństwa władcy z ziemią jego kraju, czyniącego tę ziemię płodną.

Liczne z metafor konceptualnych są jednak zbyt uczone i złożone, specyficzne dla pojedynczych kultur ludzkich, jak pokazuje ich nierównomierna dyseminacja przestrzenna i czasowa wśród ludzkich kultur w językach i literaturach świata, co potwierdzają dowody lingwistyczne. Jest wiele przykładów metafor kognitywnych tylko okresowo lub lokalnie występujących w danej kulturze ludzkiej lub większej liczbie kultur będących w kontaktach, a niewystępujących w innych światach konceptualnych, np. odizolowanych cywilizacji. Dlatego, jeśli dana metafora występuje w różnych konceptualnych, językowych, literackich imaginariach, musiała znaleźć się w nich w wyniku transferu kulturowego, międzykulturowej wymiany wiedzy. Rozszerzanie się dyseminacji obcych metafor konceptualnych i wzrost ich częstości w danym systemie konceptualnym może być skorelowany z procesami intensywnych kulturowych kontaktów i wymiany zachodzących w danym społeczeństwie.

W przypadku średniowiecznej Skandynawii przechodzącej intensywną chrystianizację, europeizację i proces cywilizowania się przez wieki X-XIII na kanwach staronordyckiej kultury z jej rdzennymi konceptami zaobserwować można chrześcijańskie i łacińskie idee. Wraz kolidujących a raz koegzystujących językach i literaturach, jakimi były język i literatura łacińska oraz staronordycka, obserwujemy struktury kognitywne przenikające z jednego świata konceptualnego do drugiego, wchodzące w jego własne struktury, ulegające zmianom i powodujące w nim zmiany. Chrześcijańskie i łacińskie metafory oraz bardziej złożone struktury konceptualne są stopniowo asymilowane i integrowane z systemem języka i mentalności średniowiecznych Islandczyków. Starożytne hebrajskie, greckie i łacińskie, zarówno pogańskie jak i chrześcijańskie, metafory kognitywne na nośniku języka łacińskiego zostały zintegrowane ze staronordycko-islandzkim światem konceptualnym. Ich adaptacja, integracja i dyseminacja w języku i literaturze przyczyniła się do stopniowej zmiany w mentalności Islandczyków ku chrześcijaństwu i cywilizacji europejskiej, struktura kognitywna po strukturze, metafora po metaforze, aż stali się chrześcijanami i Europejczykami w ich sposobach myślenia, rozumowania i rozumienia.

1.3.2. Jak metafora konceptualna przyczynia się do zmiany społecznej?

Metafory kognitywne, jak i system językowy wytworzony przez społeczeństwo, wpływają na ludzkie zachowanie¹³ poprzez kształtowanie sposobów, na jakie myślimy o świecie i człowieku w świecie. Pędzimy życie zgodnie z pewnymi strukturami konceptualnymi, metaforami są jednymi z nich, internalizując je poprzez wychowanie i edukację, i działamy według tych struktur. Możemy również być uwarunkowani, wychowani lub wyedukowani, do pewnych światopoglądów i w ten sposób związane z nimi sposoby rozumienia wpływają na nasz sposób życia.

Jak zachowywałby się człowiek, gdyby myślał, że wie, że nie ma władzy nad swoim życiem? Że wątki wydarzeń zostały już wplecione w tkaninę jego życia przez trzy nadprzyrodzone wiekowe kobiety, Mojry, gr. *Moirai* (Μοῖραι), Parki, łac. *Parcae*, Norny, staroisł. *Nornir*. Ani wątek, ani osnowa tkaniny nie mogą być przez niego zmienione. Albo – że jedzie przez swoje życie na kole kręconym i sterowanym przez Fortunę (łac. *Fortuna*) albo Tyche (gr. Τύχη), oszukańczą i kapryśną boginię, lub, jak ją nazywali średniowieczni Islandczycy – Hamingję (staroisł. *hamingja*)? Nie temu człowiekowi jest decydować o kursie swojego życia. Ten determinizm może utrzymywać u człowieka i w społeczeństwie postawy pesymizmu i fatalizmu. Lub gdyby był uczony, że jest on tylko członkiem ciała społecznego, więc powinien on znać swoje miejsce oraz funkcję i zgodnie z nimi działać. Albo – że jest on tylko członkiem załogi nawy państwowej, łodzi – państwa (staroisł. *þjóðarskúta*). Lub że jego przełożeni i zwierzchnicy, władca, Bóg lub bogowie, to pasterze ludu (łac. *pastores populi*, staroisł. *hirðir*). Trzeba, by był im posłuszny nawet w swoim prywatnym i reprodukcyjnym życiu. Ma on być dla swojego i społecznego dobra pasiony i hodowany, dyscyplinowany i karany – jak owca w stadzie. Lub - że ci władcy są jak jego ojcowie, ojcowie ojczyzny (łac. *pater patriae*). Tak człowiek jest warunkowany poprzez metafory konceptualne swojego języka i mentalności do posłuszeństwa.

Nowa metafora przeniesiona do istniejącego systemu konceptualnego ma potencjał do zmiany istniejącej mentalności. To właśnie było rezultatem wzmożonych kontaktów kulturowych w Śródziemnomorzu i Europie, że starożytni Rzymianie zaczęli myśleć jak dominującymi nad nimi kulturowo Grecy, chrześcijanie i Germanie jak Rzymianie, w końcu zaś Skandynawie - jak pozostałe schryścianizowane i zeuropeizowane społeczeństwa w średniowiecznej Europie tamtych czasów.

¹³ Hipoteza SAPIRA-WHORFA: E. SAPIR: *Kultura, język, osobowość*, s. 33-68; B. L. WHORF: *Język, myśl i rzeczywistość*, s. 181-215.

Podjęcie próby zbadania przy użyciu tej metody społeczeństwa średniowiecznej Islandii, tak odległej w czasie, jest wciąż możliwe, chociaż ustny transfer wiedzy jest oczywiście niemożliwy do zbadania. Mentalnościowe procesy chrystianizacji, europeizacji i cywilizowania się Islandczyków zachowały się jako skamieliny w języku i literaturze staronordycko-islandzkiej, którą rozciągała się chronologicznie od pogańskiej epoki wikingów do chrześcijańskiego okresu średniowiecza w Skandynawii, od poezji eddaicznej i skaldycznej oraz *ustnych sag islandzkich do literatury tłumaczonej, pisanych sag islandzkich i *rimur*. Mamy zatem całe *spectrum* literatury, w której doszło do zmiany ideologicznych implikacji ze staronordyckiego pogaństwa do chrześcijaństwa, od wartości cywilizacji skandynawskiej do cywilizacji europejskiej, od nordyckości do łacińskości.

W niniejszych rozdziale poddaję analizie zasięg łacińskich wpływów kulturowych badając dyseminację wybranych metafor o łacińskiej proveniencji w języku i literaturze staronordycko-islandzkiej. Dzięki temu można stwierdzić z dużą dozą prawdopodobieństwa, że wpływ starożytnej rzymskiej i średniowiecznej chrześcijańskiej łacińskiej literatury za pośrednictwem *Rómverja sagi* i pozostałych *Antikensagas* rozciągał się na szersze kręgi zbiorowości społecznej i sięgał głębszych jego warstw i klas, niż na to wskazywałyby lineaze manuskryptów i relacje intertekstualne spisanych w nich tekstów literackich.

2. ŁACIŃSKIE METAFORY KONCEPTUALNE W JĘZYKU STARONORDYCKIM

Tak postrzegać można zmianę kulturową na Islandii – jako transfer starożytnych śródziemnomorskich, hebrajskich, greckich, łacińskich metafor w średniowiecznej Europie sięgający aż po Islandię. Przyjrzyjmy się zatem bliżej nośnikom tych idei. Poniżej przedstawiam analizy transferu wybranych metafor konceptualnych z wernakularnej literatury islandzkiej, żeby pokazać dyseminację hebrajskich, greckich i łacińskich metafor konceptualnych w języku i rdzennej literaturze.

Proces chrystianizacji mentalności Islandczyków moglibyśmy w konceptualnej mikro-skali analizować poprzez takie jej markery jak dyseminacja metafor konceptualnych BOGA / KAPŁANA / KRÓLA oraz ich władzy, pochodzących z hebrajskiego świata konceptualnego:

1. BÓG — (S)TWÓRCA NIEBA I ZIEMI¹⁴

staroisl. *himna smiðr*, łac. *coeli et terrae creator*, hebr. קֹהֵן שָׁמַיִם וָאָרֶץ

¹⁴ Tematowi temu autor poświęcił artykuł: G. BARTUSIK: *Himna smiðr*, s. 39-69.

2. BÓG / KAPŁAN / KRÓL — PASTERZ LUDZI

staroisł. *hirðir*, staroang. *folces hyrde*, łac. *pastor populi*, gr. ποιμήν λαῶν, hebr. מֵרֹעֶה, akkad. uĝ3-e sipad

3. PAN i NIEWOLNIK – BÓG i jego WYZNAWCA w chrześcijaństwie

staroisł. *ek em þrællinn þinn*, þú est dróttinn minn, łac. *servus domini*

W analizie europeizacji za jej markery posłużyć mogą następujące greckie i rzymskie metafory konceptualne:

I. PRZEZNACZENIE / SZCZĘŚCIE — KOŁO Fortuny poruszane przez byty nadprzyrodzone

staroisł. *hamingjuhvel*, *hamingjuhjól*, *auðnuhvel*, *auðnuhjól*, łac. *rota Fortunae*, gr. ὁ κύκλος / ὁ τροχός της Τύχης

II. PRZEZNACZENIE i ŻYCIE — TKANINA tkana przez byty nadprzyrodzone

staroisł. *Nornir*, łac. *Parcae*, gr. Μοῖραι

III. PAŃSTWO i SPOŁECZEŃSTWO — CIAŁO i jego CZŁONKI — ciało polityczne

staroisł. — *hjarta og brjóst þessa líkams skyldu vera konungar...*, łac. *quis nescit totum regnum unum esse politicum corpus, singulos homines eiusdem corporis membra esse...*

IV. WŁADCA - OJCIEC OJCZYZNY

staroisł. *Pater ertu og princeps feiti*, łac. *parens / pater patriae*

Interesujące obserwacje można poczynić w tekstach pisanych sag islandzkich: zaobserwować można mianowicie, jak łacińskie metafory były używane, żeby nadać moralne, religijne, filozoficzne znaczenie lub wyjaśnienie narracjom zaczerpniętym z *sag ustnych i poezji ustnej, kiedy zostały one spisane przez chrześcijańskich mnichów islandzkich – jak zobaczyć można w przykładach omówionych w kolejnych podrozdziałach: metafor nieobecnych w tekstach pogańskiej, przedchrześcijańskiej literatury, a pojawiających się w ich pisanych wersjach za sprawą spisujących je i przepisujących je intelektualistów islandzkich wychowanych w religii chrześcijańskiej i wyedukowanych na klasycznej literaturze.

2.1. SZCZĘŚCIE jako KOŁO: wprowadzane w ruch przez Tyche / Fortunę / Hamingję

Dobrymi przykładami procesu zmian zachodzących jednocześnie w języku i mentalności są staronordyckie słowa oznaczające różne aspekty pojęć szczęścia i losu: *gífla* / *gípta*, *gæfa*, *hamingja*, *happ*, *heill*, *auðna*, *sæla*, *fylgia*, *hugr*.

W tekstach staronordycko-islandzkich zauważyć można, że według średniowiecznych Islandczyków szczęścia można było być pełnym = *-fullr*, pustym = *-tómr*, ubogim w nie = *-snauðr*, bogatym = *-drjúgr* lub *-auðigr*; mieć go wiele = *-mikill*, mało = *-lítill*, *-fár*, być go pozbawionym = *-lauss*, *-leysi*, *-leysingi*, mogło go komuś brakować = *-vanr*, *-vænn*, *-vænnligr*, *-skortr*, mogło przeważać = *-munr*, zostać stracone = *-tjón*, wystawione na próbę = *-raun*, lub się zmienić = *-skipti*. Człowieka (jak również przedmioty i miejsca) wyobrażano sobie zatem jako pojemnik na szczęście, które jest jego wewnętrzną jakością lub własnością (człowieka a także całej rodziny lub rodu, jako że mogło ono być dziedziczone), którą może on posiadać, cechą charakteru lub swego rodzaju artefaktem (które może komuś przekazać – jak św Óláfr swoim ludziom). Może być rodzajem bogactwa, występować w jakiejś ilości, w które można było być bogatym lub biednym, mieć go mało lub dużo, które można również stracić lub komuś przekazać. Mogło ono człowiekowi towarzyszyć jako duch opiekuńczy: *hamingja*, *fylgja*, *hugr*, lub go opuścić. Wszystkie te metafory konceptualne szczęścia mają rdzenne pochodzenie, co poświadcza ich frekwencja w tekstach przedchrześcijańskich o ustnym pochodzeniu¹⁵.

W literaturze staronordycko-islandzkiej pojawiła się jednak w średniowieczu w wyniku chrystianizacji i europeizacji Islandii nowa metafora konceptualna – SZCZĘŚCIA jako KOŁA – o odmiennej zasadzie funkcjonowania szczęścia – jako zewnętrzna siła podlegająca nieprzewidywanym zmianom:

KOŁO kręcone przez nadprzyrodzone siły: staroisł. terminy na koło = *-hvél*, lub *-hjól*,

które łączą się z terminami na staronordyckie byty nadprzyrodzone płci żeńskiej =

hamingja i *auðna*, jako *hamingju·hvél*, *hamingju·hjól*, *auðnu·hvél*, *auðnu·hjól*.

Pod wpływem starożytnej literatury rzymskiej i języka łacińskiego, staronordycko-islandzkie słowo *hamingja* (wcześniej oznaczająca głównie ducha opiekuńczego osoby i jakość lub – jak

¹⁵ Tematowi temu autor poświęcił artykuł: G. BARTUSIK: *Cultural Transfer of Cognitive Structures of Fortune*, s. 103-138. W niniejszym rozdziale został on rozszerzony o bardziej pogłębioną analizę i większą liczbę przykładów.

ją rozumieli średniowieczni Skandynawowie – cechę charakteru bycia szczęśliwym) z postępującą chrystianizacją i europeizacją zaczęto identyfikować ze starożytną rzymską boginią szczęścia i losu – Fortuną, spersonifikowaną deterministyczną siłą rządzącą ludzkim życiem, która nie może ulegać wpływom człowieka, element losowy lub przypadkowy w boskim łańcuchu przyczyn i skutków.

Hamingja wraz z łacińskim znaczeniem Fortuny przejęła również atrybut tej bogini – kręcące się koło, koło fortuny: gr. ὁ κύκλος / ὁ τροχός τῆς τύχης, łac. *rota fortunae*, staroisł. *hamingju·hvél*, *hamingju·hjól*, *auðnu·hvél*, *auðnu·hjól* i spokrewnione z nimi *hverfanda·hvél* i *hverfanda·hjól*. Koło fortuny jako *hamingjuhjól* i jego wariantywne formy zostało zintegrowane ze średniowiecznym językiem staronordycko-islandzkim i innymi językami północnogermańskimi spokrewnionymi i wywodzącymi się od niego: w nowożytnym islandzkim funkcjonuje wciąż jako - *hamingjuhjól*; w duńskim zaś: *lykkehjul*, *lykkens hjul*, *livshjul*; norweskim: *lykkehjul*; i szwedzkim: *lyckohjul*, *livets hjul*, *livshjul*.

Terminy, przy użyciu których w języku staroislandzkim opisywano szczęście i nieszczęście, zestawione zostały w tabeli na końcu tego podrozdziału.

Przy porównaniach wyidealizowanego modelu kognitywnego szczęścia i przeznaczenia, jak rozumieli go starożytni Rzymianie (kompleks *fatum–felicitas–fortuna–fors–infelicitas*)¹⁶ i średniowieczni Islandczycy (kompleks *auðna–gifta–gæfa–hamingja–happ–heill*),¹⁷ staje się jasne, że dwie metafory konceptualne szczęścia i przeznaczenia będące elementami tych systemów konceptualnych SZCZĘŚCIE to KOŁO, PRZEZNACZENIE to TKANINA, są starożytnymi rzymskimi i greckimi konceptami przeszczepionymi do modelu staronordycko-islandzkiego wraz z pojawieniem się piśmienności, łaciny i kultury książki. Przyjrzenie się w wymiarze historycznym frekwencjom pojawiania się tych metafor w tekstach poszczególnych gatunków

¹⁶ E. EIDINOW: *Luck, Fate and Fortune*; H.R. PATCH: *The Tradition of the Goddess Fortuna, in Roman Literature and in the Transitional Period*; IDEM: *The Tradition of the Goddess Fortuna in medieval philosophy and literature*; J.C. FRANKS: *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages*; J. CHAMPEAUX: *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*; D.J. STEWART: *Sallust and Fortuna*, s. 298–317; A. LONG: *Lucan and Moral Luck*, s. 183–197; B.F. DICK: *Fatum and Fortuna in Lucan's Bellum Civile*, s. 235–242; F.M. AHL: *The Shadows of a Divine Presence in the Pharsalia*, s. 566–590; H.V. CANTER: *Fortuna' in Latin Poetry*, s. 64–82; E. TIFFOU: *Salluste et la Fortune*, s. 349–360; W.H. FRIEDRICH: *Cato, Caesar und Fortuna bei Lucan*, s. 391–423.

¹⁷ N. MEYLAN: *Fate Is a Hero's Best Friend*, s. 155–172; K. BEK–PEDERSEN: *Fate and Weaving*, s. 23–39; EADEM: *Are the Spinning Nornir Just a Yarn?*, s. 1–10; EADEM: *The Norns in Old Norse mythology*; R. BOYER: *Fate as a Deus Otiosus in the Íslendingasögur*, s. 61–77; B.Ø. THORVALDSEN: *The Níðingr and the Wolf*, s. 171–196; IDEM: *The Poetic Curse and Its Relatives*, s. 253–267; B.S. SOMMER: *The Norse Concept of Luck*, s. 275–294; P. HALLBERG: *The Concept of gipta, gæfa, hamingja in Old Norse Literature*, s. 143–83; HERMANN PÁLSSON: *Um gæfumenn og ógæfu í íslenskum fornsögum*, s. 135–153; K. KANERVA: *Ógæfa (misfortune) as an Emotion in Thirteenth-Century Iceland*, s. 1–26; G.W. WEBER: *Wyrð*; A. WINTERBOURNE: *When the Norns Have Spoken*; W. WIRTH: *Der Schicksalsglauben in den Isländersagas*; V.P. GRØNBECH: *The Culture of the Teutons*; Å. STRÖM: *Scandinavian Belief in Fate*, s. 63–88.

i podgatunków literatury islandzkiej prowadzi do takich konkluzji. Niewystępowanie żadnych wariantów tych metafor w starszej literaturze o pochodzeniu ustnym, poezji eddaicznej i wczesnej poezji skaldycznej, jest znaczące, podczas gdy te metafory często pojawiają się w późniejszych, bardziej książkowych i uczonych tekstach, jak pokazują poniższe przykłady użycia tej metafory i jej wariantów¹⁸.

Myślenie o szczęściu i losie jako o czymś przypominającym obracające się koło musiało być czymś nowym dla Skandynawów, lecz szybko zyskało popularność, która trwała przez szereg stuleci. Tej metafory używały postacie tak różne jak kościelny malarz Albertus Pictor w XV-wiecznej Szwecji (żyjący ok. 1440 – ok. 1507, autor malowideł w kościołach w miejscowościach Husby-Sjutolft, Härkeberga, Härnevi, Kumla, Sollentuna, Täby, Vadsbro, Yttergran, Ösmo, Österunda, Övergran), jak i kilku innych anonimowych szwedzkich malarzy z wieków XIV i XV¹⁹, poeta Sturla Þórðarson w XIII-wiecznej Norwegii, liczni autorzy sag w wieku XIII i XIV na Islandii, głównie sag wernakularnych²⁰, anonimowi ilustratorzy manuskryptów (których najlepszym przykładem jest późnośredniowieczny norweski manuskrypt *ÁM 79 4^o* – norweski kodeks prawny z XV-XVI wieku), czy wczesnonowożytni skaldowie tworzący *rímur* w XVII i XVIII wieku (*Rímur af Illuga Gríðarfóstra* autorstwa Davíða Jónssona) i XIX-wieczni poeci: Matthías Jochumsson i Guðmundur Friðjónsson. W ich rozumieniu niestały los ludzki przypominał kręcące się koło: łacińskie *rota fortunae* i starożytne greckie *ὁ κύκλος / ὁ τροχός τῆς τύχης*, które przybrały w języku staronordycko-islandzkim formy *hamingjuhjól* i *hamingjuhvel*.

Skoro metafora ta jest pochodzenia rzymskiego i greckiego, to jak przeniesiona została do konceptualnego świata Skandynawów i Islandczyków? Jak ten sposób myślenia o fortunie i fatum rozszerzył się z Południa na Północ? Jakie zostały nawiązane między nimi związki? Jakiego typu powiązań szukamy?

¹⁸ Chociaż jest jeden fragment w heroicznej poezji eddaicznej łączący przeznaczenie z tkaniem poprzez metaforę nici - zob.: *Helgakviða Hundingsbana* 1–3.

¹⁹ Kościoły w Szwecji w miejscowościach: Enånger, Borreby i Skåne – 1330–1340, Ösmo kyrka i Södermanland – 1450, Funbo i Uppland, Husby-Sjutolfts kyrka, Härkeberga kyrka i Uppland, Kumlas i Västmanland, Öjas i Skåne och Ytterlänns gamla kyrka i Ångermanland – 1400, Frötuna kyrka, Dannemora kyrka – 1500.

²⁰ *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, *Fóstbræðra saga*, *Grettis saga*, *Kirialax saga*, *Adonias saga*, *Ectors saga*, *Mariu saga*, *Aevintyri*, *Barlaams saga*, *Hálfðanar saga Barkarsonar*, *Hjálmþés saga ok Ölvis*.

Ryc. 25. Przedstawienie koła fortuny na wewnętrznej stronie okładki manuskryptu *AM 79 4°*.
(Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnemagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).



Ryc. 26. Albertus Pictor: malowidło w kościele w miejscowości Härkeberga w Szwecji. (Fotografia ze zbiorów Muzeum Nordyckiego w Sztokholmie. Fot. Sören Hallgren).



Znajdujemy tę metaforę u wielu starożytnych Greków na czele z Pindarem, Sofoklesem, Herodotem i Arystotelesem, dla których sprawy ludzkie były kołem:

κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶ πρηγμάτων²¹,

jak i w licznych łacińskich tekstach rzymskich autorów, wśród których ta grecka z pochodzenia metafora stała się tak popularna, że zaczęła być uznawana za kliszę przez bardziej wysmakowanych stylistów łacińskiej prozy. Znajdujemy ją w pismach Cyserona, Horacego, Wergiliusza, Owidiusza, Tibullusa, Pakuwiusza, Seneki i innych rzymskich pisarzy okresu złotej, srebrnej i później łaciny²².

Fragment z jednej z inwektyw Cyserona, mowy oskarżycielskiej, dobrze pokazuje rozumienie tej metafory pośród Rzymian. Cicero w mowie wygłoszonej wobec rzymskiego senatu w roku 55 p.n.e. przeciwko senatorowi Lucjuszowi Kalpurniuszowi Pizonowi, potępia jego styl życia jako nieliczący z godnością senatora rzymskiego:

Quid ego illorum dierum epulas, quid laetitiam et gratulationem tuam, quid cum tuis sordidissimis gregibus intemperantissimas perpotationes praedicem? Quis te illis diebus sobrium, quis agentem aliquid quod esset libero dignum, quis denique in publico vidit? cum conlegae tui domus cantu et cymbalis personaret, cumque ipse nudus in convivio saltaret; in quo cum illum saltatorium versaret orbem, ne tum quidem fortunae rotam pertimescebat. Hic autem non tam concinnus helluo nec tam musicus iacebat in suorum Graecorum foetore et caeno; quod quidem istius in illis rei publicae luctibus quasi aliquod Lapitharum aut Centaurorum convivium ferebatur; in quo nemo potest dicere utrum iste plus biberit an vomuerit an effuderit.²³

Lucjusz Kalpurniusz Pizon, jak pisze Cicero, rozsmakowując się w rozpuście, pijaństwie i obżarstwie, *nie miał w sobie żadnego strachu przez żadnym obrotem koła Fortuny*.

Metafora szczęścia jako koła stała się nawet bardziej popularna w wiekach średnich i służyła jako ostrzeżenie dla tych, którzy uważali się za szczęśliwych. Ta metafora występuje powszechnie w literaturze średniowiecznej, między innymi w traktatach filozoficznych i teologicznych, encyklopediach, kronikach, traktatach dydaktycznych, jak lustra dla książąt, w romansach rycerskich, arturiańskich, żeby wymienić tylko jej główne gatunki i podgatunki: używa jej Boecjusz w *De consolazione philosophiae*, Honoriusz Augustoduneńczyk w *Speculum ecclesiae*, anonimowi autorzy *Carmina Burana* i *Roman d'Alexandre*, Guillaume de Lorris w

²¹ PINDAROS: *Pythian* II, 89, *Olympian* XIII, 6, *Isthmian* III, 18; SOPHOCLES: fragment tragedii *Tantalus* 286–287; HERODOTOS: *Historiai*, I, 207; ARISTOTELES: *Physica*, 223 b 24.

²² PLAUTUS: *Asinaria*, 727; CICERO: *Epistula ad Atticum*, 9, 6, 4; CICERO: *In Pisonem*, 22; HORATIUS: *Carmina*, III, 10, 9; III, 29, 49; OVIDIUS: *Fasti*, VI, 569; OVIDIUS: *Ex Ponto*, II, 7, 15; II, 7, 41; III, 1, 125; III, 1, 152; IV, 6, 7; OVIDIUS: *Tristia*, I, 5, 27; I, 9, 13; V, 8, 15; OVIDIUS: *Epistulae*, XV, 59–60; TIBULLUS: *Elegia*, I, 5, 70; III, 3, 22; VERGILIUS: *Aeneis*, XI, 43; TACITUS: *Dialogus de oratoribus*, 23; PLINIUS: *Naturalis Historia*, II, 22; LUCANUS: *Bellum civile*, I, 82; I, 226; VII, 685; SENECA: *Epistulae*, LXXIV, 6–7; SENECA: *ad Polybium de consolazione*, XXII, 4; JUVENALIS: *Satura*, III, 38; APULEIUS: *Metamorphoses*, XI, 15.

²³ CICERO: *In Pisonem*, 22.

*Roman de la Rose*²⁴, Wirnt von Grafenberg w *Wigalois*, Alan z Lille w *Anticlaudianus*, Geoffrey Chaucer w *Tales of Caunterbury*, Jan z Salisbury w *Policraticus*, Herrada z Landsbergu w *Hortus Deliciarum*, Matthaeus Parisiensis w *Chronica Majora*, Vincent z Beauvais w *Speculum historiale*, Adam Le Bossu w *Le Jeu de la feuillée*, Petrarka w *De remediis utriusque fortunae*, Boccaccio w *Amorosa visione*, Dante w *Inferno*, François Villon w *Le Testament*, John Lydgate w *Fall of Princes*, Thomas Malory w *Le Morte d'Arthur*, Ariosto w *L'Orlando furioso*²⁵.

Teksty te jednak, z wyjątkiem Boecjusza²⁶ i Honoriusza Augustoduneńczyka²⁷, nie rozpowszechniły się aż na Islandię, a przynajmniej nie ma wiarygodnych śladów ich czytania na Islandii w średniowieczu. *Carmina Burana* były znane w Norwegii, jak potwierdzają inskrypcje runiczne na drewnianych deszczułkach z przystani w Bergen zawierające fragmenty tych pieśni w oryginale łacińskim²⁸. Dwa z wierszy ze zbioru *Carmina burana*, *Fortuna imperatrix mundi* i *Fortune plango vulnera*, używają tej metafory do opisu niestałości fortuny wobec ludzkiego losu. Fragmenty zachowane w Bergen pochodzą jednak z innych pieśni tej kolekcji.

Dokładne lineaze transmisji tekstu prowadzące od łacińskiej tradycji *rota fortunae* do jej skandynawskiej wariacji *hamingjuhvel* nie mogą zostać z większą dozą pewności wytyczone. Możliwe jest jednak w tym przypadku przynajmniej wyodrębnienie spośród tekstów importowanych na Islandię ich grupy uczestniczącej w transferze tej metafory.

Rola transmisji ustnej w transferze kulturowym musiała być wówczas znacząca, jednak właściwe oszacowanie jej wagi jest dzisiaj poza zasięgiem badaczy. Stracone są dzisiaj liczne konwersacje, wykłady, recytacje, zbiorowe czytania literatury (*kvöldvökur*). Ludzie Północy, którzy studiowali w kontynentalnej Europie, musieli mieć potem po powrocie do domu wiele opowieści do opowiedzenia i liczną wiedzę do przekazania, które nie zawsze docierały na Islandię w formie pisanej, lub które nie zawsze kończyły potem na Islandii spisane na piśmie. Te stracone możliwości analizy transferu kulturowego ze Europy na Islandię w średniowieczu w jego pełnym *spectrum*, z których trzeba zdawać sobie sprawę, w pewnym stopniu redukują precyzję podejmowanych analiz nad transferem kulturowym w

²⁴ S.L. GALPIN: *Fortune's Wheel in the Roman De La Rose*, s. 332–342.

²⁵ Tym problemem zajmowało się wielu badaczy: H.R. PATCH: *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*; A. DOREN: *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, s. 71–144; CH.M. RADDING: *Fortune and her Wheel*, s. 127–138; J. MANN: *Chance and Destiny in Troilus and Criseyde and the Knight's Tale*, s. 93–111; S.L. GALPIN: *Fortune's Wheel in the Roman De La Rose*, s. 332–342; M. CORRIE: *Fortune and the Sinner*, s. 207–219; EADEM: *'God May Well Forde Desteny'*, s. 690–713; D. HELLER-ROAZEN: *Fortune, or the Contingent Figure*, s. 80–116.

²⁶ R.E. JOHNSON: *Eyrbyggja and Icelandic Scholasticism*, s. 50.

²⁷ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Speculum ecclesiae, Dominica XI post Pentecosten 1057 C–D*.

²⁸ H. GUSTAVSON: *Latin and Runes in Scandinavian Runic Inscriptions*, s. 319.

sytuacji zachowania jedynie świadectw pisanych. Jednakże teraz nie da się usłyszeć nawet echa tych straconych konwersacji. Ustnych kanałów transferu nie da się już odnaleźć poza śladami oralności w tekstach pisanych. Analizować dyseminację omawianej metafory konceptualnej w wyniku transferu kulturowego można tylko na podstawie transmisji tekstów.

Tylko nieliczne dzieła starożytnej literatury rzymskiej dotarły w średniowieczu na Islandię. Wśród nich były utwory Salustiusza i Lukana. Manuskrypty z ich tekstami mogły być jednym z mediów transferu informacji kulturowych, przenosząc wiedzę ze starożytnego Rzymu do średniowiecznej Islandii. W tekstach Salustiusza i Lukana znajdujemy interesujące przykłady myślenia o przebiegu wypadków ludzkiego życia po torze koła, jego kręcenie się w dół i w górę, zrzucające ludzi w dół lub wznoszące ich w górę.

We wprowadzających rozdziałach do *Bellum Catilinae* i *Bellum Iugurthinum*²⁹ Salustiusz wyklada swoją teorię historiozoficzną o naturze dziejów, w której rozważa rozwój i upadek Republiki Rzymskiej. Wyjaśniając zachodzącą w rzymskim społeczeństwie degenerację i demoralizację, pisał on, że Rzymianie porzucili cnotę moralną i rozsmakowali się w przyjemnościach świata materialnego, a podążając za przemijającymi dobrami, poddali swój los fortunie i przeznaczeniu, i w ten sposób odnieśli klęskę, jak czytamy w *Bellum Iugurthinum*, *ponieważ wszystko, co się wznosi, spada, a wszystko, co rośnie, maleje*:

Postremo corporis et fortunae bonorum ut initium sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt: animus incorruptus, aeternus, rector humani generis agit atque habet cuncta neque ipse habetur.³⁰

Szczęście i przeznaczenie, fortuna i fatum, są cytowane w szeregu innych passusów w tekstach Salustiusza jako czynnik przyczynowy, siła rządząca ludzkim życiem i historią świata³¹. Człowiek może od nich uciec tylko poprzez śmierć albo praktykowanie cnoty moralnej, przez wycofanie się z życia publicznego na wewnętrzną emigrację. Inaczej mogą one niespodziewanie wywrócić jego losy raz za razem.

Kilka przykładów z Lukana, podobnie jak Salustiusz wyznającego na temat losu poglądy stoicyzmu, przedstawiam poniżej, żeby zademonstrować logikę tej metafory poznawczej w użyciu w jego tekstach³²: fortuna porusza się po kole, jednych ludzi podnosząc wysoko, innych zrzucając nisko, odwracając ich przeznaczenie i szczęście.

²⁹ SALLUSTIUS: *Catilina*, 1–13; *Iugurtha*, 1–4.

³⁰ IDEM: *Iugurtha*, 2.

³¹ Zob. miejsca w tekstach Salustiusza, w których *fortuna* się pojawia: *Iugurtha*, 1; 2; 7, 1; 13; 14, 2; 14, 5; 14, 7; 14, 18; 14, 24; 23, 2; 24, 4; 56, 4; 62, 1; 63, 1; 64, 2; 83, 2; 85, 14; 93, 1; 95, 4; 102, 9; *Catilina*, 2, 5; 8, 1; 10, 1; 16, 2; 20, 14; 25, 2; 33, 1; 34, 2; 39, 6; 41, 3; 51, 12–14; 51, 25–26; 52, 12; 53, 3; 57, 5; 58, 21.

³² Zob. miejsca w tekście Lukana, w których *fortuna* się pojawia: *Bellum civile*, I, 81–86; 109–111; 121–126; 129–135; 160–165; 223–227; 248–253; 254–257; 262–265; 309–311; 392–395; II, 40–42; 71–73; 93–96; 131–

Na początku księgi II *Wojny domowej* Lukan rozważa, czy wojna domowa wybuchła, ponieważ stwórca wszechświata tak uformował materię, tworząc wieczny ciąg przyczynowo-skutkowy, przypisując wszystkiemu niezmienny bieg przeznaczenia, czy też dlatego, że Fortuna przypadkowo obracając się, kręci wydarzeniami w jedną i drugą stronę:

siue parens rerum, cum primum informia regna
materiamque rudem flamma cedente recepit,
fixit in aeternum causas, qua cuncta coercet
se quoque lege tenens, et saecula iussa ferentem
fatorum inmoto diuisit limite mundum,
siue nihil positum est, *sed fors incerta uagatur*
fertque refertque uices et habet mortalia casus,
sit subitum quodcumque paras; sit caeca futuri
mens hominum fati; liceat sperare timent³³.

Zastanawiając się, jak zachować się wobec wybuchu wojny domowej w Rzymie w roku 49 p.n.e. pomiędzy Cezarem i optymatami, Marcus Iunius Brutus w czasie konwersacji z Katonem Młodszym chwali tego stoickiego mędrca skrzydlatymi słowy: *cnota moralna nigdy nie zostanie wygnana z ciebie przez żaden obrót fortuny*:

omnibus expulsae terris olimque fugatae
uirtutis iam sola fides, quam *turbine nullo*
excutiet fortuna tibi, tu mente labantem
derige me, dubium certo tu robore firma³⁴.

Pompejusz, przemawiając do senatu rzymskiego w obliczu wojny, zwraca się do bogini Fortuny i mówi: *nie obierasz dla wszystkiego tak ślepego kursu, nic cię nie czyni tak bezwstydną*:

non tam caeco trahis omnia cursu
teque nihil, Fortuna, pudet. multisne rebellis
Gallia iam lustris aetasque inpensa labori
dant animos;³⁵

133; 192–195; 230–232; 242–245; 263–264; 286–287; 320–323; 460–461; 516–518; 567–570; 699–701; 725–728; 734–736; III, 21–23; 50–52; 95–97; 169–170; 290–292; 392–394; 448–449; 509–510; IV, 121–123; 243–245; 254–259; 319–320; 340–347; 390–392; 396–399; 402–403; 496–497; 661–665; 710–712; 730–733; 737–740; 783–785; 788–790; V, 1–3; 23–27; 41–44; 58–62; 203–208; 291–292; 301–303; 325–327; 351–355; 468–471; 482–485; 504–507; 508–510; 521–523; 580–583; 591–593; 664–668; 676–677; 696–697; 728–731; 754–756; VI, 140–143; 158–161; 189–195; 590–595; 611–615; 783–787; 817–818; VII, 19–24; 68–71; 87–90; 107–109; 110–111; 151–152; 205–206; 250–251; 284–287; 412–419; 437–441; 486–489; 504–505; 546–547; 599–602; 644–646; 647–651; 659–669; 680–689; 731–736; 743–746; 796–799; 815–819; VIII, 19–23; 29–31; 72–74; 83–85; 93–96; 150–155; 190–192; 206–209; 269–271; 311–314; 325–327; 334–335; 427–429; 484–488; 557–560; 600–602; 613–617; 685–686; 701–708; 712–714; 729–735; 767–770; 793–795; 860–862; IX, 55–62; 201–203; 212–214; 222–224; 236–240; 242–247; 265–267; 550–553; 569–571; 593–596; 881–883; 890–891; 1059–1062; 1081–1084; X, 1–6; 20–24; 338–341; 373–378; 382–386; 480–485; 524–525.

³³ LUCANUS: *Bellum civile*, II, 7–15.

³⁴ Ibidem, II, 242–245.

Lecz sama Fortuna podczas wojny domowej śpieszyła, żeby wznieść Cezara nad całym światem:

quantum est quod fata tenentur
quodque uirum toti properans inponere mundo
hos perdit Fortuna dies!³⁶

Afraniusz, kiedy został pokonany przez Cezara pod Ilerdą w prowincji Hispanii, poddał się mu, *rozważając, jak nisko został rzucony przez los pod swojego wroga*:

seruata precanti
maiestas non fracta malis, interque priorem
fortunam casusque nouos gerit omnia uicti,
sed ducis, et ueniam securo pectore poscit.
'si me degeneri strauissent fata sub hoste,
non derat fortis rapiendo dextera leto;
at nunc causa mihi est orandae sola salutis
dignum donanda, Caesar, te credere uita.³⁷

Zaś pod Farsalos w Grecji, o czym opowiadają ostatnie księgi poematu, podczas ostatniej bitwy między Cezarem i Pompejuszem, Fortunie *zajęło to mało czasu, żeby zdziałać tak ogromny obrót wydarzeń i obrócić wszystko w ruiny falą przeznaczenia*:

nec Fortuna diu rerum tot pondera uertens
abstulit ingentis fato torrente ruinas.³⁸

W tym momencie konne *auxilia*, wojska pomocnicze, Pompejusza uciekły w panice przed legionami Cezara, łamiąc szyki armii swojego własnego wodza i poniósł on przez to klęskę.

W manuskryptach *Rómverja sagi* jest niestety kilka lakun, które ograniczają występowanie metafory SZCZĘŚCIA jako KOŁA³⁹. Tłumaczenie staronordyckie tych

³⁵ Ibidem, II, 567–570.

³⁶ Ibidem, III, 392–394.

³⁷ Ibidem, IV, 340–347.

³⁸ Ibidem, VII, 504–505.

³⁹ Zob. miejsca w tekście *Rómverja sagi*, w których pojawia się *fortuna* – *hamingja* z odpowiednimi miejscami w łacińskim *textus receptus*: *Rómverja saga* ÞH 14 (Sall., Iug. XIV, 2); *Rómverja saga* ÞH 80 (Sall., Iug. LXII, 1); *Rómverja saga* ÞH 83 (Sall., Iug. LXIII, 1); *Rómverja saga* ÞH 85 (Sall., Iug. LXIV, 2); *Rómverja saga* ÞH 110–111 (Sall., Iug. LXXXIII, 2); *Rómverja saga* ÞH 114 (Sall., Iug. LXXXV, 14); *Rómverja saga* ÞH 128 (Sall., Iug. XCIII, 1); *Rómverja saga* ÞH 134 (Sall., Iug. XCV, 4); *Rómverja saga* ÞH 157 (Sall., Iug. CXI, 1); *Rómverja saga* ÞH 162 (LucSch. II, 70); *Rómverja saga* ÞH 194–195 (Sall., Cat. XLI, 3–4); *Rómverja saga* ÞH 209 (Sall., Cat. LIII, 3); *Rómverja saga* ÞH 217 (Sall., Cat. LVIII, 21); *Rómverja saga* ÞH 236 (Luc., Phar. I, 225–226); *Rómverja saga* ÞH 239, 14–15 (Luc., Phar. I, 309–311); *Rómverja saga* ÞH 250 (Luc., Phar. II, 286–287); *Rómverja saga* ÞH 259 (Luc., Phar. II, 567–570); *Rómverja saga* ÞH 261, 12–14 (Luc., Phar. II, 725–736); *Rómverja saga* ÞH 262–263 (Luc., Phar. III, 20–23); *Rómverja saga* ÞH 264–265 (Luc., Phar. III, 95–100); *Rómverja saga* ÞH 286 (Luc., Phar. IV, 496–497); *Rómverja saga* ÞH 293 (Luc., Phar. V, 40–44); *Rómverja*

fragmentów niestety się nie zachowało. Istotne fragmenty staronordyckiego tekstu pokazujące logikę działania szczęścia jako obracającego się koła przeczytać można w następujących jego miejscach.

W przekładzie I księgi *Pharsaliów* Lukana autor *Rómverja sagi* przełożył fragment o śmierci Julii w następujący sposób – *i był to obrót szczęścia, kiedy Julia umarła*:

Rómverja saga:

LUCANUS:

og vard þat ofgu heilli. er Julia fell i fra⁴⁰.

quae totum possidet orbem
non cepit fortuna duos. nam pignora iuncti
sanguinis et diro ferales omine taedas
abstulit ad manes Parcarum Iulia saeua
intercepta Manu⁴¹.

W przekładzie VIII księgi *Pharsaliów* pokonany pod Farsalos Pompejusz porównuje swój los z losem Mariusza, który musiał uciekać do Libii podczas wojny domowej z Sullą, i stwierdza, że on sam został zrzucony w dół przez fortunę / hamingję łżejszą ręką:

Rómverja saga:

LUCANUS:

enn hefir hamíngian mínur steipt mínum
veg enn hans⁴²

an Libycae Marium potuere ruinae
erigere in fasces et plenis reddere fastis,
me pulsum levioze manu fortuna tenebit?⁴³

Poniższa tabela zawiera pozostałe przykłady przytaczania Fortuny i związanych z nią terminów w tekstach łacińskich dzieł Salustiusza i Lukana w zestawieniu z ich staroislandzkim tłumaczeniem w *Rómverja sadze*.

saga ÞH 297 (Luc., Phar. V, 292–293); *Rómverja saga* ÞH 301 (Luc., Phar. V, 468–471); *Rómverja saga* ÞH 307 (Luc., Phar. V, 696–697); *Rómverja saga* ÞH 325 (Luc., Phar. VII, 68–71); *Rómverja saga* ÞH 325 (Luc., Phar. VII, 87–90); *Rómverja saga* ÞH 328 (Luc., Phar. VII, 250–252); *Rómverja saga* ÞH 330 (Luc., Phar. VII, 285–287); *Rómverja saga* ÞH 337 (Luc., Phar. VII, 647–666); *Rómverja saga* ÞH 340 (Luc., Phar. VII, 815–818); *Rómverja saga* ÞH 344–345 (Luc., Phar. VIII, 138–147); *Rómverja saga* ÞH 346–347 (Luc., Phar. VIII, 269–271); *Rómverja saga* ÞH 348 (Luc., Phar. VIII, 484–487); *Rómverja saga* ÞH 354 (Luc., Phar. VIII, 767–770); *Rómverja saga* ÞH 360 (Luc., Phar. IX, 201–203); *Rómverja saga* ÞH 361 (Luc., Phar. IX, 222–224); *Rómverja saga* ÞH 365 (Luc., Phar. IX, 550–555); *Rómverja saga* ÞH 372 (Luc., Phar. IX, 891–895); *Rómverja saga* ÞH 381 (Luc., Phar. X, 485).

⁴⁰ *Rómverja saga* ÞH 234.

⁴¹ LUCANUS: *Bellum civile*, I, 110–114.

⁴² *Rómverja saga* ÞH 346.

⁴³ LUCANUS: *Bellum civile*, VIII, 271.

Laciński textus receptus	Rómverja saga
Sall., <i>Iug.</i> XIV, 2: Quae cum praecepta parentis mei agitare, Iugurtha, homo omnium quos terra sustinet sceleratissimus, contempto imperio vestro Masinissae me nepotem et iam ab stirpe socium atque amicum populi Romani regno fortunisque omnibus expulit.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 14: nú gerða ek þetta 'boð feðr míns, enn Jugurtha tók mik brott af ríki ok 'öllum auðæfum Masinisse.
Sall., <i>Iug.</i> LXII, 1: Is, ubi primum opportunum fuit, Iugurtham anxium ac miserantem fortunas suas accedit, monet atque lacrimans obtestatur, uti aliquando sibi liberisque et genti Numidarum optime merita provideat: omnibus proeliis sese victos, agrum vastatum, multos mortalis captos occisos, regni opes comminutas esse; satis saepe iam et virtutem militum et fortunam temptatam	<i>Rómverja saga</i> ÞH 80: en konungrinn talar um hamingjulæysi sitt ok þraungvingar þær er hann hefir af Rómverium.
Sall., <i>Iug.</i> LXIII, 1: Per idem tempus Vticae forte C. Mario per hostias dis supplicanti magna atque mirabilia portendi haruspex dixerat: proinde quae animo agitabat, fretus dis ageret, fortunam quam saepissime experiretur; concta prospere eventura.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 83: Marius braut styrktr af fortalum blótgoðans ok af goðunum ok ræynir nú hamingiuna sem mest ok optaz ok falla aller lutir farsælliga.
	<i>Rómverja saga</i> ÞH 83: hann styrkiz nú mikit fyrirheitum guðanna ok treystir þegar sem mest á allar hamingjuraunir og ganga honum allir lutir farsælliga.
Sall., <i>Iug.</i> LXIV, 2: Itaque primum commotus insolita re mirari eius consilium et quasi per amicitiam monere, ne tam praua inciperet neu super fortunam animum gereret: non omnia omnibus cupienda esse, debere illi res suas satis placere; postremo caueret id petere a populo Romano, quod illi iure negaretur.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 85: fyrir vinfengis sakir vil ek minna þik á það að þú hef æigi huginn upp yfir hamingiuna svá að þú bæidiz rangra luta.
Sall., <i>Iug.</i> LXXXIII, 2: Ad ea rex satis placide verba facit: sese pacem cupere, sed Iugurthae fortunarum misereri; si eadem illi copia fieret, omnia conventura.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 110–111: ok liez þetta hafa gort fyrir saker uandræða Jugurthe
Sall., <i>Iug.</i> LXXXV, 14: Nunc vos existimate, facta an dicta pluris sint. Contemnunt novitatem meam, ego illorum ignaviam; mihi fortuna, illis probra obiectantur. Quamquam ego naturam unam et communem omnium existimo, sed fortissimum quemque generosissimum.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 114: síáið nú þá, hvárt mæira er virðanda að mæla eða gióra. þeir apa nylæk minn, en ek læita á úkiænsku þeira. mér heimtaz i mót *hamingjuverk en þeim brigðzli.
Sall., <i>Iug.</i> XCIII, 1: At Marius multis diebus et laboribus consumptis anxius trahere cum animo suo, omitteretne inceptum, quoniam frustra erat, an fortunam opperiretur, qua saepe prospere usus fuerat.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 128: en Marius varð dapr ok áhyggiufullr marga daga af þessu, hvárt hann skyldi frá hverfa eða skyldi hann træysta mæirr á hamingiuna þá opt hafði honum mikið tiéð fyrr.

	<i>Rómverja saga</i> ÞH 128: Marius fær nú áhyggju marga daga hvárt hann skyldi frá hverfa eða treysta enn meirr á hamingjuna.
Sall., <i>Iug.</i> XCV, 4: Atque illi felicissimo omnium ante civilem victoriam numquam super industrias fortuna fuit, multique dubitauere, fortior an felicius esset.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 134: ekki réð hann það er æigi yrði að hamingju, fyrr hann dæilldi við siálfa Rómveria: æigi vissu menn, hvárt meirr var frá, sællífi hans eða brióststyrkt hann.
Sall., <i>Iug.</i> CII, 9: Sed quoniam humanarum rerum fortuna atque, uti coepisti, perge. licet placuit et vim et gratiam nostram te experiri, nunc, quando per illam licet, festina atque, uti coepisti, perge.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 147: en því að hamingjan stýrir maugum lutum með manningum, þí hefir hún þik látið vita bæði kragt vörn ok vináttu; ok skyntu nú medan kostur er til várs vinfengis ok gakk sem þú hefir upp tekið.
Sall., <i>Iug.</i> CXI, 1: Numquam ego ratus sum fore uti rex maximus in hac terra et omnium, quos novi, privato homini gratiam deberem. Et mehercule, Sulla, ante te cognitum multis orantibus. Aliis ultro egomet opem tuli, nullius indiguus.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 157: mjök hefir hamingjan yðr mikla sett
LucSch. II, 70: Fortuna haec faciente evasit, et effugit in Africam.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 162: ok er sá hafði lokið upp dýflizunni ok hann skyldi hauggva hann, þá komz Marius út ok með auðnu ok hamingju komz hann braut.
Sall., <i>Cat.</i> XLI, 3–4: In altera parte erat aes alienum, studium belli, magna merces in spe victoriae, at in altera maiores opes, tuta consilia, pro incerta spe certa praemia. Haec illis volentibus tandem vicit fortuna rei publicae.	→ <i>Rómverja saga</i> ÞH 194–195: en er þeir voru í þessum valkum, þá mátti hamingja alþýðuhagsins mæira, ok ráða þeir það af að koma til þess mannz er hét Quintus Fabius Sanga, ríkr maðr, ok haufðu borgarmenn af honum mikið fullting.
Sall., <i>Cat.</i> LIII, 3: Sciebam saepenumero parva manu cum magnis legionibus hostium contendisse; cognoveram parvis copiis bella gesta cum opulentis regibus, ad hoc saepe fortunae violentiam toleravisse, facundia Graecos, gloria belli Gallos ante Romanos fuisse.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 209: er kann frá því að segia, að opt baurðuz þeir með lítið lið móti maugum fylkingum – – – ok mest færðu þeir hamingiuna við ofrkapp.
Sall., <i>Cat.</i> LVIII, 21: Quod si virtuti vestrae fortuna inviderit, cavete inulti animam amittatis neu capiti potius sicuti pecora trucidemini quam virorum more pugnantem cruentam atque luctuosam victoriam hostibus relinquatis!	→ <i>Rómverja saga</i> ÞH 217: en ef hamingjan aufundar mátt yðarn, þá variz það, að æigi fallið þer óhefndir ok æigi látið þér haundlaz til kvala eða sé þér halldnir ok hauggnir sem fénadr.
Luc., <i>Phar.</i> I, 225–226: Hic, ait, hic pacem temerataque iura relinquo; / Te, Fortuna, sequor. Procul hinc iam foedera sunt.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 236: nú skal treysta á hamingjuna 'ok biðja æigi friðar vára úvini, ok láti guðin koma á 'orrostu með oss'
Luc., <i>Phar.</i> I, 309–311: Nunc, cum Fortuna secundis / Mecum rebus agat, superique ad summa vocantes, / Tentamur.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 239, 14–15: þá uilia guðin reyna hvart ver vilium verda sua miklir menn sem þau vilia oss gort hafa.

Luc., <i>Phar.</i> II, 286–287: Summum, Brute, nefas civilia bella fatemur: / Sed quo fata trahunt, virtus secunda sequetur.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 250: er enn þat auðsýnt at *hamingjuguðit er reidt oss fyrir sakir illgerða vanðra manna ok rangra dóma.
Luc., <i>Phar.</i> II, 567–570: Non tam caeco trahis omnia cursu, / Teque nihil, Fortuna, pudet.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 259: víst skammaðiz hamingjan þá engis er hón veitti Julio sigr í móti senatoribus
Luc., <i>Phar.</i> II, 735–736: Pelagus iam, Magne, tenebas, / Non ea fata ferens, quae, cum super aequora toto / Praedonem sequerere mari. Lassata triumphis / Destituit Fortuna tuis. Cum coniuge pulsus, / Et natis, totosque trahens in bella penates, / Vadis adhuc ingens, populis comitantibus, exsul. / Quaeritur indignae sedes longinqua ruinae. / Non, quia te superi patrio privare sepulchro / Maluerint, Phariae busto damnantur arenae: / Parcitur Hesperiae; procul hoc ut in orbe remoto / Abscondat Fortuna nefas, Romanaque tellus / Immaculata sui servetur sanguine Magni.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 261: enn þo uilia gudín æigi ræna þik föðurligum greptí.
Luc., <i>Phar.</i> III, 20–23: Coniuge me laetos duxisti, Magne, triumphos: / Fortuna est mutata toris: semperque potentes / Detrahare in cladem fato damnata maritos, / En nupsit tepido pellex Cornelia busto.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 262–263: þú vannt sigr meðan mið várom hjóna; enn nú hefir þú skipt hamingjunni með *rökknaskiptinu: hafa Corneliu ekki giptusamliga gengit verföngin þó at hón sé nú friðla þin.
Luc., <i>Phar.</i> III, 95–100: habenti / Tam pavidum tibi, Roma, ducem Fortuna pepercit, / Quod bellum civile fuit.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 264–265: sæti gudanna ok hafa höfðingjar þinir flyt frá þer orrosto laust. ok þorat æigi at hallda vpp orrosto. Vist se gudunum þock er þinir fiandmenn Roma borg komu æigi or austruegi. meðan þu vart höfðingia laus. ok er þat skomm. ok skaði. er þu skyldir hafa huglausan her yfir þer. ok vist er þat fagnaðr er vēr hofum helldr hér med oss byriat þessa deilu.
Luc., <i>Phar.</i> IV, 496–497: Nescio quod nostris magnum et memorabile fatis / Exemplum, Fortuna, paras.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 286: munu goðin vilja, að vér gefim þau dæmi dauðans, er oss sé frægd í fyrir því að næytt hofum vér vápnanna, meðan kostur var að beriaz.
Luc., <i>Phar.</i> V, 40–44: Tollite signa, duces: fatorum impellite cursum: / Spem vestram praestate deis fortunaque tantos / Det nobis animos, quantos fugientibus hostem / Causa dabat.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 293: enn mér væntum oss fulltings af guðunum ok treystum á hamingju vára ok leggjum nú allan hug á at lægja úfriðinn æigi siðr enn þeir vekja hann.
Luc., <i>Phar.</i> V, 292–293: Adde, quod ingrato meritorum iudice virtus / Nostra perit. Quidquid gerimus, fortuna vocatur. / Nos fatum sciat esse suum.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 297: nú vitum vér æigi, hverra giæðanna er ván fyrir vandræðin, en það fylgir, að þú kannt þér auðusu þess allz, hvernigi sigr er vér vinnum. nú vilium ver sálfr leita fyrir oss að goðanna raði. væntum vér, að þetta

	mun til friðar snúaz, þót þú reiðiz.
Luc., <i>Phar.</i> V, 468–471: Hoc fortuna loco tantae duo nomina famae / Composuit:	<i>Rómverja saga</i> ÞH 301: svá segir Lucanus, að hamingjan fekk þenna stað til þess, að varð veita þessa tvá haufðingja heimsins er æztir váru ok skirra svá úhæfuna nokkura stund, þó að meiri kvaul yrði heiminum en svá að þessi dvaul kiæmi til sættar.
Luc., <i>Phar.</i> V, 696–697: Sufficit ad belli summam favor iste laborque / Fortunae, quod te nostris impedit arenis? / Hine usus placuere deum, non rector ut orbis, / Nec dominus rerum, sed felix naufragus esses?	<i>Rómverja saga</i> ÞH 307: ok yfrið miok ræynir þú þína hamingju í orrostum
Luc., <i>Phar.</i> VII, 68–71: Hoc pro tot meritis solum te, Magne, precatur, / Uti se Fortuna velis: proceresque tuorum / Castrorum, regesque tui cum supplice mundo / Adfusi, vinci socerum patiare, rogamus.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 325: þau laun höfum vær fyrir várn góðvilja, ef vær skulum ráða, at þú treystir á hamingjuna; ok e = bæn konunga ok hertoga at þú megir sjá Julium mág þinn sigraðan.
Luc., <i>Phar.</i> VII, 87–90: Ingemuit rector, sensitque deorum / Esse dolos, et fata suae contraria menti. / Si placet hoc, inquit, cunctis, si milite Magno, / Non duce, tempus eget, nil ultra fata morabor. / Involvat populos una Fortuna ruina, / Sitque hominum magnae lux ista novissima parti.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 325: ef yör líkar öllum betr at berjaz þá mun ek æigi lengr dvelja, ok látum nú at því góðir hálsar hamingjuna einn dag allra manna förlogum ráða ok mun hér margr maðr falla á einum degi.
Luc., <i>Phar.</i> VII, 250–252: Formidine mersa, / Prosilit hortando melior fiducia vulgo: / O domitor mundi, rerum fortuna mearum, / Miles, adest toties optatae copia pugnae.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 328: er sigraz hafa víða um heiminn með minni hamingju
Luc., <i>Phar.</i> VII, 285–287: Sed me Fortuna meorum / Commisit manibus, quorum me Gallia testem / Tot fecit bellis.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 330: nú er undir yöru afli mín hamingia, þeira manna er ek hefi ræynðan hraustleik áðr í maugum orrostum ok ek kenni nær hvers mannz vápn ok ek skil, hvar hvergi skýtr fram sínu spióti.
Luc., <i>Phar.</i> VII, 815–818: Quocumque tuam Fortuna vocabit, / Hae quoque eunt animae. Non altius ibis in auras, / Non meliore loco Stygia sub nocte iacebis. / Libera Fortunae mors est: capit omnia tellus / Quae genuit: coelo tegitur, qui non habet urnam.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 340: ekki ríki hefir hamingja manna eptir dauðann. líkami hvers manns hverfr í jörðina enn öndin hefir slíkt sem hón hefir fyrir sér gert ok því er ekki undir hvárt heldr rífa dýr eðr fuglar sundr líkamina æða ferst i seó eðr vatni
Luc., <i>Phar.</i> VIII, 138–147: Sed iam satis est fecisse nocentes: / Fata mihi totum mea sunt agitata per orbem.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 344–345: ek verð at leita hvárt er ek finn hamingju æða úgiptu, ok þess biðr ek guðin at allr lýðr líkiz því fólki er hér byddir
Luc., <i>Phar.</i> VIII, 269–271: An Libyae Marium potuere ruinae / Erigere in fascis, plenis et reddere fastis: / Me pressum levioe manu Fortuna tenebit?	<i>Rómverja saga</i> ÞH 346–347: enn hefir hamingjan minnr steyppt minum veg enn hans

Luc., <i>Phar.</i> VIII, 484–487: Dat poenas laudata fides, cum sustinet, inquit, / Quos Fortuna premit. Fatis accede deisque, / Et cole felices; miseros fuge.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 348: hann taldi það fyrir konungi at hann mundi bæði vera frægri ok ríkari ef hann réði Pompeio bánarað ok segir réttindin gera mann lítils háttar þann er þeim vill hjálpa er hamingjan vill steypa ok er það ráð at samþykkjaz guðunum ok fága ægi þá er farsælulausir ero.
Luc., <i>Phar.</i> VIII, 767–770: Fortuna recursus / Si det in Hesperiam, non hac in sede quiescent / Tam sacri cineres, sed te Cornelia, Magne, / Accipiet, nostraque manu transfundet in urnam.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 354: ef yör er þetta bál nokkut þægiligra enn liggja í sjónum ok hamingjan mætti mer þat veita at ek mætti þín hin helgu bein ok ösku færa til Rómaborgar ok bjöggi Cornelia þar um eptir verðleikum!
Luc., <i>Phar.</i> IX, 201–203: Casta domus, luxuque carens, corruptaque numquam / Fortuna domini. Clarum et venerabile nomen / Gentibus, et multum nostrae quod proderat urbi.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 360: nafn hans uar gaifugligt fyrer aillum þioðum.
Luc., <i>Phar.</i> IX, 222–224: O numquam pacate Ciliae, iterumne rapinas / Vadis in aequoreas? Magnum Fortuna removit: / Iam pelago pirata redis. Tunc respicit omnes / In coetu motuque viros:	<i>Rómverja saga</i> ÞH 361: mun það fylgia fráfalli Pompeii, að aller vikingar munu leggiaz vilia í haf.
Luc., <i>Phar.</i> IX, 550–555: Maximus hortator scrutandi voce deorum / Eventus Labienus erat. Sors obtulit, inquit, / Et Fortuna viae tam magni numinis ora / Consiliumque dei: tanto duce possumus uti / Per Syrtes, bellique datos cognoscere casus.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 365: svá hefir oss hamingjan til vísat at vér megum her nú leita ráða við goðit með eptirleitan slíks hertoga sem þu ert ok vita hvern enda eiga skulo þessar orrostor eör torleiði sem vér höfum farit
Luc., <i>Phar.</i> IX, 891–895: Vix miseris serum tanto lassata periclo / Auxilium Fortuna dedit.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 372: ok sua mikil natura fylgdi þeim þioðum
Luc., <i>Phar.</i> X, 485: Fata vetant, murique vicem Fortuna tuetur.	<i>Rómverja saga</i> ÞH 381: enn hamingjan veitti skjól Julio

Wydaje się, że koncepcja szczęścia starożytnych Rzymian sprawiła tłumaczowi problemy, ponieważ nie mógł on łacińskiego pojęcia szczęścia - *fortuna* i jego funkcji w prosty sposób przełożyć na staronordycko-islandzkie szczęście – *hamingja*, w wielu miejscach tekstu dokonał więc wyboru, że lepiej będzie oddać je innymi terminami: bóg – *guð*, *gud*; duch opiekuńczy – *fylgja*.

Poniższa tabela przedstawia, jakich wyborów dokonywał tłumacz próbując przetłumaczyć passusy z łacińskim terminem *fortuna*, które ilustrują tę tendencję tłumacza.

Termin łaciński	Termin staronordycko-islandzki
fortuna	hamingja : <i>Rómverja saga</i> þH 83, 85, 128, 134, 147, 157, 194-195, 209, 217, 236, 259, 262-263, 293, 301, 307, 325, 325, 328, 330, 340, 344-345, 346-347, 348, 354, 365, 381
	hamingjuraunir : <i>Rómverja saga</i> þH 83
	hamingiulæysi : <i>Rómverja saga</i> þH 80
	*hamingjuverk : <i>Rómverja saga</i> þH 114
	guð, gud : <i>Rómverja saga</i> þH 239, 261, 264-265, 286, 297, 297, 337
	fylgja : <i>Rómverja saga</i> 361
	auðna , með auðnu ok hamingiu: <i>Rómverja saga</i> þH 162
	auðæfi : <i>Rómverja saga</i> þH 14
	uandræða : <i>Rómverja saga</i> þH 110-111
fatum, fata	*hamingjuguð : <i>Rómverja saga</i> þH 250

* *hapax legomenon* – termin pojawia się tylko raz w całej literaturze w języku staronordycko-islandzkim

Niestety w tych miejscach przerwaniu muszą ulec rekonstruowane tu lineaze transmisji tej metafory i na kolejne przypadki użycia tej metafory w tekście tłumaczonym z łaciny natrafić można dopiero w późniejszej, ponieważ XIII-wiecznej, *Sadze o Aleksandrze - Alexanders saga*,⁴⁴ również jednej z *Antikensagas*, która miała w późniejszych wiekach niemal tę samą drogę transmisji w manuskryptach, którą przebyła *Rómverja saga*: skopiowano je bowiem obie do syntez historii świata od *Genesis* do *Apocalypsis*: manuskryptów *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.*

Alexanders saga - saga o Aleksandrze Wielkim została napisana w połowie XIII wieku jako staronordycko-islandzka prozaiczna adaptacja łacińskiego poematu *Alexandreis* napisanego przez Waltera z Châtillon, który na mowę wiązaną poetycko przekomponował prozaiczny traktat historyczny Quintusa Curtiusa Rufusa o Aleksandrze Wielkim – *Historia Alexandri Magni*. Metafora konceptualna koła fortuny pojawia się tam w dwóch passusach: w solilokwium bogini Fortuny decydującej o losach Aleksandra, kiedy zapadł on na chorobę podczas kampanii wojennej w Azji Mniejszej (zastanawiającej się: jak ma ona zakręcić swoim kołem?); oraz w mowie scytyjskiego ambasadora posłanego z misją dyplomatyczną do Aleksandra Wielkiego, któremu ten wysłannik mówi, że nie powinien wystawiać fortuny na

⁴⁴ D. ASHURST: *The Ethics of Empire*, s. 59-100.

próbę. Metafora koła fortuny mogła zostać zainterpolowana do jego poetyckiej adaptacji *Historia Alexandri Magni* Quintusa Curtiusa Rufusa przez samego Walter z Châtillon, metafora ta nie występuje bowiem w innych miejscach w tekście Quintusa Curtiusa Rufusa⁴⁵.

Księga druga *Historiae Alexandri Magni* Quintusa Curtiusa Rufusa nie zachowała się poza przekładem Waltera z Châtillon, który w *Alexandreis* opisuje solilokwium Fortuny tak:

Audiit hec, ut forte rotam uoluendo fatiscens
Ceca sedebat humi Fortuna animamque resumens
Surgit et Argolicos subridens ore sereno
Increpat usque metus ac secum pauca susurrat.⁴⁶

Skryba *Alexanders sagi*, najpewniej Brandr Jónsson, zislandyzował ten fragment tak:

Þetta kvein þeirra Grikkjanna heyrði hamingjan þar, sem hon sat ok velti hvéli sínu.⁴⁷

Drugi epizod z fortuną, mowa scytyjskiego ambasadora, u Quintusa Curtiusa Rufusa w jego *Historiae Alexandri Magni* zachował się:

Proinde fortunam tuam pressis manibus tene: lubrica est, nec invita teneri potest. Salubre consilium sequens quam praesens tempus ostendit melius: inpone felicitati tuae frenos; facilius illam reges. Nostri sine pedibus dicunt esse Fortunam, quae manus et pinnae tantum habet; cum manus porrigit, pinnae quoque comprehendit. Denique, si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes, non sua eripere; sin autem homo es, id quod es, semper esse te cogita: stultum est eorum meminisse, propter quae tui obliviscaris.⁴⁸

W *Alexandreis* Walter z Châtillon ujmuje to następująco, dokonując interpolacji metafory koła do tekstu:

Proinde manu pressa digitisque tenere recuris
Fortunam memor esto tuam, quia lubrica semper
Et levis est numquamque potest invita teneri.
Consilium ergo salubre sequens quod temporis offert
Gratia presentis, dum prospera luditur a te
Alea, dum celeris Fortunae munera nondum
Accusas, impone modum felicibus armis
Ne rota forte tuos euertat uersa labores.
Nostri Fortunam pedibus dixere carentem,
Pennatamque manus et habentem brachia pingunt.⁴⁹

⁴⁵ Więcej o fortunie w *Alexanders saga* - zob.: D. ASHURST: *The Ethics of Empire*, s. 72–100.

⁴⁶ M. PHILIPPI GUALTHERI DE CASTELLIONE: *Alexandreis*, II, 186–190.

⁴⁷ *Alexanders saga*, 24.

⁴⁸ QUINTUS CURTIUS RUFUS: *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri*, VII, 8, 24–25.

⁴⁹ M. PHILIPPI GUALTHERI DE CASTELLIONE: *Alexandreis* VIII, 448–457.

W *Alexanders sadze* przelożono ten fragment następująco:

Fór nú þá svá í nyt þér hamingjunnar hollustu, at þú gerir enda nokkurn á ófriðinum, takir hvíld eftir langt erfiði, fýrir þik sjalfr í hóf, fyrr en hon láti velta hvélit undir þér.⁵⁰

Alexanders saga móví o fortunie – hamingji częściej, jak ilustruje poniższa tabela:

<i>Alexanders saga</i>	<i>Alexandreis</i>
<i>Alexanders saga</i> , 16: sva haleít er þessa mannz hamingia orðen er her hvilir allra hellzt i því at hans fręğð man sua lengi lifa	I, 478–483: «O fortuna uiri superexcellētiore» inquit «Cuius Meonium redolent preconia uatem, Qui licet exanimem distraxerit Hectora, robur Et patrem patriae, summum tamen illud honoris Arbitror augmentum, quod tantum tantus habere Post obitum meruit preconem laudis Homerum
<i>Alexanders saga</i> , 16: þott haminngia se mioc ostaðug	I, 493–495: «Neu uos excutiat cepto, gens prouida, bello, Argolici, Fortuna licet quandoque minetur Aspera, que numquam uultu persistit eodem.
<i>Alexanders saga</i> , 24: i þessom atburð staðnaðe nockot hamingja konungsens	II, 173–178: «Flos iuuenum, Macedo, quis te impetus inter amicos Nudum, quis casus inopina morte subegit? Improbabilior folio Fortuna caduco, Tygribus asperior, diris immitior ydris, Thesiphone horridior, monstroque cruentior omni, Cur metis ante diem florentes principis annos?
<i>Alexanders saga</i> , 24: þu en ustaðuga hamingia	II, 175–178: Improbabilior folio Fortuna caduco, Tygribus asperior, diris immitior ydris, Thesiphone horridior, monstroque cruentior omni, Cur metis ante diem florentes principis annos?
<i>Alexanders saga</i> , 24: Þetta kvein þeira Grickianna heyrðe hamingian þar sem hon sat oc veltte hvele sino	II, 186–189: Audiit hec, ut forte rotam uoluendo fatiscens Ceca sedebat humi Fortuna animamque resumens Surgit et Argolicos subridens ore sereno Increpat usque metus ac secum pauca susurrat
<i>Alexanders saga</i> , 25: ef ec vera ollom iofn oc sífleytt með sama mote. þa monda ec eigi kallað hamingia	II, 197–198: si semper apud omnes una manerem Aut eadem, iam non merito Fortuna uocarer.
<i>Alexanders saga</i> , 28: Oc ef sva illa verðr ... at hamingia vill Alexandro betr en oss í enom fyrsta bardaga	II, 284–285: Non mediocris enim furor est exponere bellis Vno uelle semel fortunae cuncta sub ictu.
<i>Alexanders saga</i> , 37: bleckileg er þessa heíms hamingia	II, 534–535: proch gloria fallax Imperii, proch quanta patent ludibria sortis Humanae!
<i>Alexanders saga</i> , 46: eigi nennir Darius heðan af at segia hamingio blinda vera með ollo	III, 267–273: Dario solamen id unum Dampnorum luctusque fuit cum nuncius ipsum Artificem sceleris afferret in agmine primo Arte perisse sua, nec iniquam sustinet ultra Dicere Fortunam, que iusta lance rependit Sontibus interdum prout fraus ignaua meretur.

⁵⁰ *Alexanders saga*, 128.

<i>Alexanders saga</i> , 49: freista ef trunaðr ... fae sigrat hamingio Alexandri	III, 345–347: Gaza tamen Darium causamque secuta priorem Ausa parem superum muris excludere temptat, Fortunam si forte fides euertere possit.
<i>Alexanders saga</i> , 94: Ef hamingian hefðe valet mer þat lið er daðlaust vere	VI, 312–315: «si me ignavis sors equa laboris lungeret et mortem reputantibus» inquit «honestam, Qualiscumque foret, potius dicenda tacerem Quam uerbo uellem consumere tempus inani.
<i>Alexanders saga</i> , 114: Fleiri lond hovum ver eignaz ... en aðrir konungar borgir með hamingio sina	VII, 478–480: terras michi uestra subegit Plures asperitas aliis quam regibus urbes Lubrica sors dederit.
<i>Alexanders saga</i> , 128: Halt nú fast hamingjunni, meðan kostr gerizk á, því at hon er harðla vølt, þegar er hon vill, svá fær ekki haldit henni nauðigri. Fór nú þá svá í nyt þér hamingjunnar hollustu, at þú gerir enda nokkurn á ófiðinum, takir hvíld eftir langt erfiði, fórir þik sjalf í hóf, fyrr en hon láti velta hvélit undir þér. Ok því at várir forellrar hafa svá skrifat hana, at hon sé fótlaus, en hafi hendr ok váengi, þá gæt þess, meðan hon réttir at þér hendrnar, at þú takir ok vángina, at eigi fljúgi hon fá þér, fyrr en þik vari.	VIII, 451–455: Consilium ergo salubre sequens quod temporis offert Gratia presentis, dum prospera luditur a te Alea, dum celeris Fortunae munera nondum Accusas, impone modum felicibus armis Ne rota forte tuos euertat uersa labores.
<i>Alexanders saga</i> , 139: sva gætte hamingian enn sins fostrsonar Alexandri	IX, 371–376: Queritur an fortis facto an temerarius isto Rex fuerit, sed si contraria iungere curas, Et fortis fuit et facto temerarius isto, Cumque capi uiuus posset perimie priusquam Surgeret, excussit Fortuna potenter utrumque Et miro miranda modo protexit alumpnum.
<i>Alexanders saga</i> , 149: Nv tekr hann at ásaka hamingiona	X, 205–209: Quis furor, o superi? quid agis, Fortuna? Tuumne Protectum tociens perimi patieris alumpnum? Si fati mutare nequis decreta uolentis Vt pereat Macedo, saltim secreta reuela Carnificum.
<i>Alexanders saga</i> , 149: Hvi ervt er guðen sva oð orðen. eða hvi villtv hamingia bregðaz þinom fostrsyne	X, 216–218: Vt tamen ante diem extremum, quem fata parabant, Omnia rex regum sibi subdita regna uideret, Fecit eum famae sonus et fortuna monarcham.
<i>Alexanders saga</i> , 153: venta margir at hamingian myne enn sem fyr hialpa sinum fostrsyne	X, 388–392: extimplo ferali tota tumultu Regia concutitur, necdum proferre dolorem In medium audebant quia Fortunae medicinam Affore sperabant, que semper adesse ruenti Quoslibet in casus consueuerat.

W innych tekstach tłumaczonych z łaciny na język staronordycko-islandzki metafora ta się nie pojawia.

Poniżej przedstawione zostały przykłady użycia metafory SZCZĘŚCIA jako KOŁA w rdzennej, wernakularnej literaturze islandzkiej, które mają pokazać jej szeroką dyseminację w języku i literaturze staronordycko-islandzkiej.

W XIII wieku, Sturla Þórðarson, islandzki skald i autor sag (*sagnamaðr*), dworzanin norweskiego króla Hákona Hákonarsona, skomponował poemat wysławiający jego panowanie – *Hákonarkviða*, w którym szereg strof poeta przeznaczył na opis konfliktu między królem i jarlem Skúlim, teściem Hákona, w którym Skúli poniósł klęskę, *ponieważ niestała fortuna zwróciła swoje koło przeciwko niemu*:

Þat er skröklaust,
at Skúli var
frægðarmaðr
í frömu lífi,
þótt hvarbrigð
á hann sneri
aldar gipt
auðnu hvéli,
þá er ofrausn
öfgu heilli
randa rjóðr
reisa knátti,
ok ólágt
jöfra bági
öðlings nafn
á Eyrum tók.⁵¹

Jest to najwcześniejszy zachowany przykład użycia metafory SZCZĘŚCIA jako KOŁA w wernakularnej literaturze islandzkiej. Z wyjątkiem dla poematu *Hákonarkviða* nie sposób znaleźć przykładów jej użycia w poezji skaldycznej i eddaicznej poza dyskusyjnym ustępem z poematu *Hávamál* (wiersza z XIII-wiecznego manuskryptu *Eddy poetyckiej* – *Codex Regius*), w którym mogła to być późniejsza interpolacja do rdzennej poezji ustnej spisywanej przez wykształconych na łacinie skrybów a dokonana przez jednego z nich, że nie należy ufać kobietom, ponieważ ich serca są robione na kręcącym się kole:

Meyjar orðum / skyli manngi trúa / né því, er kveðr kona, / því at á hverfanda hvéli / váru
þeim hjörtu sköpuð, / brigð í brjóst of lagið.⁵²

⁵¹ STURLA ÞÓRÐARSON: *Hákonarkviða*, 699–727.

⁵² *Hávamál*, 84. Por. KRISTJÁN ALBERTSSON: *Hverfanda hvel*, s. 57–58; C. LARRINGTON: *Hávamál and Sources outside Scandinavia*, s. 141–157; N. HAGMAN: *Kring nágra motív i Hávamál*, s. 13–24; J. MCKINNEL: *Hávamál B*, s. 103–104.

Poniższy fragment to refleksja skryby *Flateyjarbók* (najprawdopodobniej Magnúsa Þórhallssona), zainterpolowana do *Sagi o Óláfie Tryggvasonie*, napisana pomiędzy 1387 a 1394 r. Kiedy król Óláfr Tryggvason próbuje zdobyć pewne miasto siłą, jego mieszkańcy fałszywie oferują mu pokój, żeby zwabić go do miasta i zniemacka zabić. Mówią oni królowi:

þó at eftir boði náttúrunnar hafi farsælan oss fylgjusöm verit, þá er með engu móti treystanda á hennar hverfanda hvel, því at þat kann oft undan velta, þá er minnst varir.⁵³

Fóstbræðra saga opowiada o dwóch sprawiających problemy związanych przysięgą braterstwa przyjaciółach, Þorgeirrze i Þormóðzie. Po tym jak Þorgeirr zostaje zabity, Þormóðr żegluje do Grenlandii, aby pomścić śmierć swojego zaprzysiężonego brata. Zatrzymuje się on w Brattahlíð. Tamtejszy gospodarz wyznacza służącą o imieniu Sigríðr, aby zadbała o jego potrzeby. Niewolnik Loðinn, z którym zwykła ona dzielić łóżę, zauważa, że spędza ona zbyt wiele czasu w hali dla mężczyzn. Przypomina sobie następujący wers o niestałości kobiet z *Eddy poetyckiej* – że ich serce zostało stworzone na kręcącymi się kole:

Á hverfanda hvéli / vóro þeim hiörto sköpoð, / Brigð í briöst um lagið.

Grettis saga - *Saga o Grettirze*, jedna z sag o Islandczykach napisana ok. 1310–1320, opowiada o życiu Grettira Ásmundarsona, dzielnego, choć pozbawionego szczęścia, islandzkiego herosa, a także porywczego, popędliwego, wojowniczego banity. Na łożu śmierci ojciec Grettira - Ásmundr jako swoje ostatnie słowa powiedział o swoim synu, że nie wie, co go czeka, ponieważ jego los spoczywa na kręcącym się kole:

En til Grettis kann ek ekki at leggja, mér þykkir á mjök hverfanda hjóli um hans hagi var.⁵⁴

Kirialax saga (książkowa saga rycerska napisana prawdopodobnie w XIV wieku, a zachowana w manuskryptach z XV wieku) poświęcona jest Kirjalaxowi, synowi króla Laicusa z Tesalii, którzy są postaciami fikcyjnymi. Prowadzi on życie pełne podróży i przygód. Wędrując po Śródziemnomorzu przyłącza się do króla Soby z Frygii, który toczy wojnę z muzułmańskim królem Soldanem z Babilonu. Kiedy król Soldan zostaje pokonany w bitwie, wysyła swoich posłańców, aby prosić o pokój. Błagając o pokój, wygłaszają oni mowę, w której przytaczają metaforę koła Fortuny, na którym oni spadli nisko pod nogi swojego przeciwnika, a on został

⁵³ *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, 114.

⁵⁴ *Grettis saga Ásmundarsonar*, 138.

poniesiony przez nie wysoko i mając na uwadze jej zmienność powinien okazać łaskę pokonanym:

Miog synizt þat iduliga, hversu heimuren er hverflyndr ok ostaudugr, ok er oss þat synt, hversu hamingian kann undarlíga skíott at umturna sinu hioli. Ver foru heiman með svo micilli heimsens megt, at ver þottumzt nalíga hvers manz hamingiu i heiminum lykia mega oss i hnefa ok umturna kongana æru ok ríki ok radum; en nu hefir oss svo gefizt, sem spekinguren segir, at því hærra sem ein hver hefur sig upp með of metnadi, því frammar mun hann lægdr verda. Ne er svo til boret, at þeir saumu verda nu með litillæti myskunar bidia, sem adr hugduzt micin part myskunar mega audrum veita. En [med] því at hamingian hefir nu svo vellt sinu hioli, at þer hafit hardla hatt á þat kli[frat], þa er þat hatr hæferskra höfðingja, at svo sem af kappinu byrr i þeim micill grimleiki, þar til sem þeir hafa umskipti tidindana sinum vilia framm komet, ok með því at ydr hamingja hefir nu svo hatt geisat, muni þer grimleikin nidrleggja ok kunna at myskuna, ef þess er leitad.⁵⁵

Adonias saga, późnośredniowieczny wernakularny islandzki romans z drugiej połowy XV wieku, opowiada historię o tym, jak w Syrii wybuchła wojna domowa z powodu konfliktu dynastycznego między Konstancjuszem i Adoniasem. Pokonany przez Adoniasa w bitwie Konstancjusz mówi:

þat þicke mier uggligt seiger hann at hamingian mun sinu hiöle ætla fra oss at snua.⁵⁶

W późniejszym epizodzie sagi, kiedy Adonias jest na łowach, na pojedynek wyzywa go rycerz o imieniu Albanus. Kiedy Albanus zostaje pokonany przez Adoniasa, mówi on:

hamingian er ostodvg og kann skíott vmturna sinv hiöli.⁵⁷

Przed ostateczną bitwą z Adoniasem, Konstancjusz wygłasza mowę do swoich żołnierzy, mówiąc tak:

tiär þat enn fyrir sinvm herr. at hann vænter enn fyrir tvenna grein at hamingian mune snua hiolinu odrv vis enn nu er til ætlat.⁵⁸

Ectors saga - *Saga o Hektorze*, również – jak *Saga o Adoniasie* – późnośredniowieczny wernakularny islandzki romans z drugiej połowy XV wieku, to historia o rycerzu Hektorze szukającym przygód i wyzwań, aby poddawać testowi swoją dzielność, z fabułą opartą o przetworzone romanse arturiańskie. Wystawia on na próbę również *kręcące się koło Hamingji*:

⁵⁵ *Kirialax saga*, 55.

⁵⁶ *Adonias saga*, 144.

⁵⁷ *Ibidem*, 151.

⁵⁸ *Ibidem*, 208.

hamjngían mælir svo vndjr þína vængí skal eg vellta mjnv hiołj ok þer skulu þiona allir konungar á austurlandum.⁵⁹

W jednej z bitew toczonej w Azji niósł on do walki jako swój znak Fortunę-Hamingję wymalowaną z jej kołem i z ptakiem feniksem:

þar uar .á. skrifud hamingían med sinu híolj þar uar a gíor fugl var.⁶⁰

Mariu saga - *Saga o Marii* jest opisem życia dziewczycy Maryi opartym o apokryficzne i kanoniczne ewangelie, dzieła Józefa Flawiusza i Ojców Kościoła. Przetrwiała średniowiecznych w manuskryptach z pierwszej połowy XV wieku. Zawiera liczne opowieści o cudach przypisywanych Marii. Wśród nich jest jedno *miraculum*, w którym autor sagi opowiada o księdzu Teofilu, który został wybrany biskupem. Przechadzając się po ogrodzie, *rozmyślał on o tym, jak obraca się koło hamingji* i zmieniają się losy ludzkie:

þetta færð honum miok mikils, hugleidandi ok þar med miok undrandi, huersu hioł hamingivnnar erv veltandi.⁶¹

Nagle pojawił się przed nim diabeł (zapewne sprowokowany bezbożnymi rozmyślaniami nowo wybranego biskupa, który powinien był dziękować Bogu, a nie przypisywać odmiany swojego losu fortunie) i nowo wybrany biskup potrzebował pomocy Marii.

W XIV-wiecznej kolekcji moralnych przykładów, łac. *exempla* isl. *áfintýri* albo *dómisögur*, w manuskrypcie *ÁM 657 a-β 4°* jest opowieść o niestałym losie urzędników królewskich we Francji, który może się zmienić wraz ze zmianą króla po śmierci starego i koronacji nowego, kiedy jednych *hamingja* podnosi, innych zrzuca w dół:

Tekr þá nýrr kóngr nýja ráðgjafa ok reiknar yfir sínu gózi ok vísaeyri, sem háttir er heimsins at allt leikr á hjóli: annat klífr upp en annat steypiz.⁶²

Jeden z szeryfów króla Francji rozmyśla o tej sytuacji:

Einn morginn sem hann vaknar í sínu solario ok liggr vakandi, hugleiðir hann daga sína hversu gengit hafa, hversu þeir hafa verit fagrir ok féligir, en þar í millim kemr honum nú til hugar, hversu hjólit hamingjunnar valt með bráðum atburð ok hversu fljótt mót líkendum þat réttiz aptr.⁶³

⁵⁹ MS *ÁM 589 d 4°*, folio 44 verso, linia 18. Por. *Ectors saga*, 175.

⁶⁰ MSS *ÁM 589 d 4°*, folio 44 verso, linia 10; *Holm .perg. 7 fol.*, folio 47 recto, kolumna b, linia 13. Por. *Ectors saga*, 175.

⁶¹ *Mariu saga*, 1081.

⁶² *Islendzk æventyri*, 154. *ÁM 657 a-b 4°*, folio 53 recto.

⁶³ *Ibidem*, 156. *ÁM 657 a-b 4°*, folio 55 verso.

Barlaams saga ok Jósaphats (zachowana w manuskryptach pochodzących z wieków XIII-XV) jest hagiograficzną sagą o życiu chrześcijańskich świętych Barlaama i Josaphata z Indii opartym o historię życia Gautamy Buddy, buddyjskiego księcia i mędrca. Chrześcijański eremita Barlaam nawraca poprzez kazania i uczone dysputy Josaphata, syna króla Indii, wbrew woli jego ojca, który chciał osłonić swojego syna od zła tego świata, ukrywając przed nim świat i jego samego przed światem. Później nawet samemu Josaphatowi udaje się nawrócić swojego ojca, po którego śmierci sam przejmuje on tron Indii i nawraca na chrześcijaństwo cały kraj. Dokonawszy tego, abdykuje i oddaje koronę swojemu wiernemu chrześcijańskiemu słudze Barachiasowi i wycofuje się na pustynię, by toczyć życie anachorety. Oddając tron, Josaphat wprowadza Barachiasa na tron, koronuje go, i przy tym mówi do niego:

Hugleið oc huerssu ymíslega vm stnyzt hamíngiu huel veralldlegra scemda. oc stnyr ymsu vpp a. Sumir vaxa þeir er litlir varo aðr. en þeir lægeazt marger er aðr þottozt valldugir vera. Sva skiptizt oc hugr mannzens vm optlega oc iðulega.⁶⁴

Manuskrypt *ÁM 736 III 4^o* (napisany ok. 1550 r.) zawiera fragmenty różnego rodzaju tekstów o kosmografii, astrologii, komputystyce, pozostałości kopii staronordycko-islandzkiej encyklopedystycznej kolekcji tekstów naukowych albo specjalistycznego kompendium napisanego na Islandii w drugiej połowie XV wieku. Znajduje się tam ustęp o kole fortuny-hamingji:

honum hefur um kastad hamingiu hiolid ok um lidin enn villdazta æfui.⁶⁵

Hjálmþés saga ok Ölvis (datowana jest na rok 1500, manuskrypty pochodzą z wieków od XVI do XVIII: *Holm. papp. 30 4^o* – ok. 1650–1700, *ÁM 109 a 8^o* – ok. 1600–1700, *Holm. papp. 63 fol* – ok. 1650–1700) jest późną sagą legendarną o Hjálmpérze, synu króla Ingego i jego przybranym bracie Ölvirze, synu jarla Herrauda. Po śmierci swojej żony król Ingi bierze sobie za żonę znacznie młodszą księżniczkę z Serklandu - Lúðę, która okazuje się być rozwiązłą kobietą wampem. Pożądliwa macocha szybko znajduje duże upodobanie w swoim przyrodnim synu Hjálmpérze. Oplakując swój ciężki los (obróć koła hamingji) żony mężczyzny w podeszłym wieku, Lúða próbuje uwieść Hjálmpéra, aby to on zaspokajał jej seksualne żądze, którym starzec nie może sprostać:

⁶⁴ MS *ÁM 232 fol.*, folio 48 recto, kolumna b, linia 3. Por. *Barlaams ok Josaphats saga*, 179.

⁶⁵ *Fra AM. 736 III 4^o*, 199.

Hví mun mér svá hamingjuhjólit valt orðit hafa? Betr hefði okkr saman verit hent, ungum ok til allrar náttúru skapfelldligum, ok minn kæri, þat má ek þér satt segja, at þinn faðir hefir mér enn ekki spillt, því at hann er maðr örvasa ok náttúrulauss til allra hvílubragða, en ek hefi mjök breyskt líf ok mikla náttúru í mínum kvenligum limum, ok er þat mikit tjón veröldinni, at svá lystugr líkami skal spenna svá gamlan mann sem þinn faðir er ok mega eigi blómgast heiminum til upphalds. Mættu vit heldr okkar ungu líkami saman tempru eptir náttúrligri holdins girnd, svá at þar mætti fagrligr ávöxtur út af frjóvgast, en vit mættum skjótt gera ráð fyrir þeim gamla karli, svá at hann geri oss enga skapraun.⁶⁶

Hálfðanar saga Barkarsonar jest późną sagą legendarną, którą znamy tylko z XVIII-wiecznych manuskryptów. Opowiada historię Hálfðana Barkarsona, który przybywa do Hörðafylki, aby upomnieć się dla siebie o dziedzictwo po swoim dziadu Rögnvaldzie. Herfinnr, król Hörðafylki, jest jednak niechętny, aby uznać jego żądania i woli raczej z nim walczyć niż pomniejszyć swoje królestwo. Jego królowa - małżonka Gerðr daje mu dobrą radę, mówiąc że koło fortuny-hamingji nie powinno być poddawane próbie w ten sposób, zwłaszcza kiedy słuszność nie jest po jego stronie, przez co zmienia on w końcu swoje zdanie:

Ósanngjarnlegt er þeira, herra, er þér vogið svo á hverfandi hjól hamingjunnar, að synja þess, er hann beiðist réttilega, og er hitt heldr mitt ráð, að þér gjörið til hans sæmilega, því að eg veit, að hann er hinn mesti sómamaðr; mun honum þá vel fara til yðar. Vil eg að þér bjóðið honum fyrir sinn hluta eignir þær, er mér tilheyra og þér hafið að gæta i Svíþjóð; mun hann þá unna yðr að hafa óskert ríki þetta.⁶⁷

Rímur af Illuga Gríðarfóstra napisane przez Davíða Jónssona (żyjącego w latach 1768–1839), zachowane w dwóch manuskryptach: *Lbs 2893 8^o* (z okresu od ok. 1794 do 1850 r.) i *JS 477 8^o* (z ok. 1675–1900), to ballada, której fabuła wzięta jest ze średniowiecznej sagi legendarnej *Illuga saga Gríðarfóstra*. Illugi był bratem przysięgłym Sigurða, syna Hringa, syna Skjölda Dagssona, króla Danii. Pewnego razu Illugi i Sigurðr wyruszyli na wikińską wyprawę do Szkocji i na Orkady, a gdy wracali z niej w końcu do domu, zostali rzućeni przez sztorm na nieznane morze do zatoki zwanej Gandvík. Tam Illugi znalazł jaskinię zamieszkałą przez dwie trolice, matkę i córkę, Gríður (która pod tym imieniem ukrywa swoje prawdziwe miano - Signý) i Hildr, które były księżniczkami zakłętymi w trolice i skazanymi na życie w jaskini przez czary złej wiedzy. Illugi złamał zły czar spełniając warunki odmieniające czar: trzykrotnie powiedział prawdę i nie okazał strachu. Po odczynieniu czaru poślubił on córkę, Hildr, jako nagrodę za swój dobry czyn. Kiedy Illugi ściągnął klątwę opowiedziała mu ona swoją smutną historię o tym, jak została pozbawiona męża i ojca, wygnana, przeklęta i zamieniona w trolicę (gdy koło szczęścia się przeciw niej obróciło):

⁶⁶ *Hjálmþés saga ok Ölvis*, 470.

⁶⁷ *Sagan af Hálfðáni Barkarsyni*, 14.

Lóðins kvenndi, laxa ból,
 lifir, bæríst, tefur,
 allt hvað myndast undir sól
 ellin skuldar krefur.
 Keppinn vestri vargs í mynd
 vasar heims um ranna
 Eðlispartar (útan synd)
 allir forðast hana.
 Synd og elli sýnast mér
 syrpur nauð skapandi
 Evu dætur út af sér
 álög hels fæðandi.
 Hjólið gæfu voða valt
 vinda á ýmsar síður.
 Margur af þeim kennir kalt
 kelling eins og Gríður.⁶⁸

Matthías Jochumsson (1835–1920), sławny islandzki poeta romantyczny pisał o SZCZĘŚCIU jako KOLE w swoim żałobnym wierszu *Sorg*:

Gekk ég að sænginni, signdi þitt lík,
 mitt sætasta, ljómandi yndi!
 Ljós mitt var dáið, og lífsvonin rík
 liðin sem fokstrá í vindi. –
 Trú þú ei, maður, á hamingjuhjól,
 heiðrika daga né skínandi sól,
 þótt leiki þér gjörvallt í lyndi.⁶⁹

Tej metafory konceptualnej używa Guðmundur Friðjónsson, żyjący na przełomie XIX i XX wieku pisarz, poeta i rolnik z Sandi w Aðaldalu w Suður-Þingeyjarsýsli w swoim poetyckim liście do Stephana G. Stephansona - *Ljóðabréf til Stephans G. Stephanssonar*, który był poetą i tzw. Zachodnim Islandczykiem (*Vestur-Íslendingur*), emigrantem ekonomicznym na Zachód (*Vestur-*) do Stanów Zjednoczonych i Kanady, a którego, jak pisał w swoim liście poetyckim Guðmundur Friðjónsson, los tam rzucił, kręcąc swoim kołem, zmuszając do opuszczenia gospodarstwa i jego rodzinnej ziemi:

Þó þú flyttir bú og bygð
 burt, og kveddir Fjörðinn:
 elju þína ást og trygð
 átt hefir móðurjörðin.
 Allra krafta og auðnu hjól,
 ef mér gefið væri,

⁶⁸ MSS Lbs 2893 8^o (folio 32 verso, 65hq) i JS 477 8^o (folio 34 verso, 79hq).

⁶⁹ MATTHÍAS JOCHUMSSON: *Sorg*, 19.

æfi þinnar aftansól
 út í Fjörðinn bæri.
 — Beztu þökk fyrir mína og mig,
 meistari hugum-kæri.
 Eg skal seinna yrða á þig,
 ef eg kemst í færi⁷⁰.

Nawet w czasach współczesnych, kiedy Islandczycy czytają w gazetach o ludziach, których spotkał nieszczęśliwy los, padają oni ofiarą koła fortuny-hamingii. Wystarczy otworzyć *Morgunblaðið* i *Alþýðublaðið*⁷¹.

Czy wszystkie te przeanalizowane powyżej metafory były zaledwie figurami stylu - metaforami czy też figurami myśli – metaforami konceptualnymi? W przypadku przełożonych i na ich wzór pisanych wernakularnych romansów z ich egzotycznymi bohaterami, łatwą konkluzją byłoby stwierdzenie, że to tylko stylizacja, ornamentacja stylistyczna – jak gdyby mowa obcokrajowców musiała brzmieć zagranicznie. Lecz gdy te metafory są włożone w usta bohaterów lub narratora sag wernakularnych, których tekst jest prozą historyczną pozbawioną wyszukanych ornamentów stylistycznych, nie może to być przypadek stylizacji, lecz raczej wskazuje to na to, że ta metafora konceptualna została zintegrowana z istniejącym systemem struktur kognitywnych i używana jest jako jego integralny element, niepostrzegany jako obcy adstrat językowy. Odbija się to w wernakularnej literaturze islandzkiej: głęboko osadzonej w przedchrześcijańskich tradycjach, na którą silne wpływy wywarło chrześcijaństwo i łacina. Nierzadko napotykamy zatem w sagach pogańskich islandzkich herosów – jak *Grettir* – pokazywanych z chrześcijańskiej perspektywy, kiedy przedchrześcijańskie opowieści o nich spisano z pojawieniem kultury książki na Islandii podczas chrystianizacji, opisanych w konsekwencji tego za pomocą kognitywnego instrumentarium chrześcijaństwa i łaciny. W *Grettis* sadze zatem, przesławny islandzki bohater ludowy, poganin, wojownik i banita - *Grettir Ásmundarson* pada ofiarą grecko-rzymskiego koła fortuny: gr. ὁ κύκλος / ὁ τροχός τῆς τύχης i łac. *rota fortunae*, jak rzecze sam jego ojciec.

Narastająca w późnym średniowieczu częstość występowania łacińskiej metafory konceptualnej SZCZĘŚCIA jako KOŁA - jako zewnętrznej względem człowieka siły w porównaniu do zmniejszającej się częstości rdzennych metafor CZŁOWIEKA jako POJEMNIKA NA SZCZĘŚCIE, które rozumiane było jako cecha charakteru (*hamingjutómur* / *hamingjufullur*)

⁷⁰ GUÐMUNDUR FRÍÐJÓNSSON: *Ljóðabréf til Stephans G. Stephanssonar*, s. 34-35.

⁷¹ E.g. Artykuły *Meistaramót islands: Þar var barizt um sekúndubrot og sentimetra* z dziennika *Morgunblaðið* (wydanie gazety z 28.07.1968, numer 159, s. 21) i *Konungsstúkan* z *Alþýðublaðið* (wydanie gazety z 08.02.1955, numer 31, s. 6), dostępne w islandzkim archiwum cyfrowym *timarit.is*

pokazuje, jak zmieniło się postrzeganie konceptu szczęścia: wpływ na los człowieka przeniesiony został z jego charakteru (w którym był pewną stałą losu człowieka) na zewnętrzne siły i byty nadprzyrodzone (*hamingjuhjóll*), stając się pewną zmienną, co może wskazywać na upowszechnianie się postaw fatalistycznych i deterministycznego poglądu na losy człowieka.

hamingjuhvel / hamingjuhjól / auðnuhvel / auðnuhjól — SZCZĘŚCIE to KOŁO: 15 tekstów, 13 obrazów					
literatura tłumaczona		literatura wernakularna			ikonografia
teksty religijne	Maríu saga Aevintyri	poezja skaldyczna	Sturla Þórðarson, <i>Hákonarkviða</i>		- Albertus Pictor (Szwecja, ok. 1440 – ok. 1507, kościoły w Husby-Sjutolft, Härkeberga, Härnevi, Kumla, Sollentuna, Täby, Vadsbro, Yttergran, Ösmo, Österunda, Övergran.) - anonimowi szwedzcy malarze z XIV-XVI wieku w kościołach: Enånger, Borreby i Skåne - 1330-1340, Ösmo kyrka i Södermanland – 1450, Funbo i Uppland, Husby-Sjutolfts kyrka, Kumlas i Västmanland, Öjas i Skåne, Ytterlännäs gamla kyrka i Ångermanland – ok. 1400, Frötuna kyrka, Dannemora kyrka – ok. 1500
teksty naukowe	AM. 736 III, 4to encyclopedia	sagi islandzkie	<i>konungasögur</i>	Óláfs saga Tryggvasonar en mesta	
sagi rycerskie <i>riddarasögur</i>	Barlaams saga		<i>Íslendingasögur</i>	Fósthæðra saga Grettis saga,	
			<i>fornaldarsögur</i>	Hálfðanar saga Barkarsonar Hjálmpés saga ok Ölvis	
			<i>late medieval Icelandic romances</i>	Kirialax saga Adonias saga	
			teksty mitologiczne	Hávamál, 84	
sagi o starożytności śródziemnomorskiej <i>Antikensagas</i>	*Rómverja saga - XII w. Alexanders saga – XIII w.	Rímur	<i>Rímur af Illuga Gríðarfóstra</i> by Davíð Jónsson		- anonimowy ilustrator późnośredniowiecznego norweskiego manuskryptu <i>AM 79 4to</i> , norweski kodeks prawny, XVI w.

Kompleks GIFTA – GÆFA – HAMINGJA — terminologia pojęcia szczęścia w języku staronordycko-islandzkim

na podstawie słowników Sveinbjörna Egilssona & Finnura Jónssona (1913-1916), Zoëgi (1910), Cleasby’ego & Vigfussona (1874), Fritznera (1886-96) oraz *Ordbog over det norrøne prosasprog* z Instytutu Arnamagnæańskiego w Kopenhadze.

<i>gifta</i> / <i>gipta</i>		<i>ógifta</i>	
<i>giftumaðr</i>		<i>ógiftumaðr</i>	
<i>giftufullr</i>		<i>giftutómr</i>	
		<i>ógiftufullr</i>	
<i>giftudrjúgr</i>	<i>giftumikill</i>	<i>giftufár</i>	<i>giftulauss</i>
<i>giptuligr</i>			
<i>giptuliga</i>			
<i>giptusamliga</i>			
<i>giptusamligr</i>			
<i>giptu-munr</i>			
<i>giptu-ráð</i>			
<i>gæfa</i>		<i>gæfu·leysi</i>	
		<i>ógæfa</i>	
<i>gæfufullr</i>		<i>ógæfufullr</i>	
<i>gæfudrjúgr</i>	<i>gæfumikill</i>	<i>gæfufár</i>	<i>gæfulauss</i> <i>gæfuvanr</i>
		<i>gæfu·lítill</i>	
<i>gæfu·liga</i>			
<i>gæfu·sam·liga</i>			
<i>gæfu·sam·ligr</i>			
		<i>gæfu·vant</i>	
		<i>gæfu·skipti</i>	
<i>hamingja</i>		<i>óhamingja</i>	
		<i>hamingjutómr</i>	
		<i>hamingjuskortr</i>	
<i>hamingjudrjúgr</i>	<i>hamingjumikill</i>	<i>hamingjulauss</i>	<i>hamingjulítill</i>
		<i>hamingju·leysi</i>	
		<i>hamingjutjón</i>	
		<i>hamingju-raun</i>	
		<i>hamingjuhjól</i>	
		<i>hamingjuskípti</i>	
		<i>hamingju·hvél</i>	
<i>hamingjuhlutr</i>			
<i>hamingjumaðr</i>			
<i>hamingju-mót</i>			
<i>hamingjusamligr</i>			
<i>hamingjusamliga</i>			
<i>happ</i>		<i>óhapp</i>	

		óhappafullr
<i>happadrjúgr</i>	<i>óhapp(a)lauss</i>	<i>happsnauðr</i>
<i>happ(a)-auðigr</i>		
<i>happamikill</i>		
<i>happa-ráð</i>		
<i>happa-verk</i>		
<i>happ-fróðr</i>		
<i>happ-samr</i>		
	<i>happ-mildr, -kunnigr, -reynir, -vinmandi, -vís</i>	
<i>happ-skeytttr</i>		
<i>heill</i>		<i>óheill</i>
<i>heilla-drjúgr</i>		<i>heilla-lauss</i>
		<i>heilla-leysi</i>
<i>heillavænigr / heillavænn</i>		
<i>heillamaðr</i>		
<i>heillaráð</i>		
	<i>heillabrigði</i>	
<i>auðna</i>		<i>óauðna</i>
<i>að auðna</i>		
<i>auðnu-maðr</i>		
<i>auðnu-samliga</i>		
		<i>auðnu-lauss</i>
		<i>auðnu-leysi</i>
		<i>auðnu-leysingi</i>
	<i>auðnu-hvél</i>	
<i>fylgja</i>		
<i>sæla</i>	<i>sigrsaell</i>	
<i>hugr</i>		

2.2. PRZEZNACZENIE I ŻYCIE — jako TKANINA tkana lub NIĆ przędzona przez byty nadprzyrodzone: greckie Mojry, rzymskie Parki, staronordycko-islandzkie Norny

Starożytni Grecy i Rzymianie oraz średniowieczni Islandczycy konceptualizowali PRZEZNACZENIE I ŻYCIE — jako TKANINĘ tkaną lub NIĆ przędzoną przez byty nadprzyrodzone, trzy wiekowe kobiety, które decydowały o losie człowieka, przebiegu i długości jego życia: Mojry, gr. Μοῖραι, Parki, łac. *Parcae* lub *Fata*, Norny, staroisł. *Nornir*, reprezentujące mijający czas życia człowieka w świecie, same podlegające jedynie sile konieczności lub przeznaczenia: gr. *ananke* - ἀνάγκη, łac. *fatum*, *necessitas*, staroisł. *urðr*.

W Grecji jako imiona nosiły one nazwy etapów procesu przędzenia nici: rozwijająca nić życia Klotho – gr. ἡ Κλωθώ, odmierzająca ją Lachesis – gr. ἡ Λάχεσις i ucinająca ją Atropos – gr. ἡ Ἀτροπος; w Rzymie – mijających dni życia ludzkiego: dnia dziewiątego, łac. *Nona* (w domyśle *dies* – dzień), kiedy nadawano człowiekowi imię, a *Nona* rozwijała nić jego życia; dnia dziesiątego, łac. *Decima*, kiedy *Decima* odmierzała jej długość; oraz dnia śmierci, łac. *Morta*, kiedy *Morta* ją ucinała i człowiek umierał.

Greckie Mojry w swoim mianie są etymologicznie pokrewne czynności dzielenia, oznaczanej czasownikami μοιράω, μέρομαι. Ich przydomek natomiast - gr. Klothēs – Κλωθές pochodzi od czynności wiązania, przędzenia, tkania oznaczanych przez czasownik gr. klotho – κλώθω. Rzymskie Parki są zaś etymologicznie spokrewnione z wyrazami: łac. *plico*, gr. πλέκω = znaczącymi *pleść*, *wiązać*, i można już z samego imienia rozumieć je jako *Przędki*. Etymologia imienia staronordyckich Norn, jak przypuszczał Jan de Vries, również wskazuje na pojęcie przędzenia¹ poprzez etymologiczne pokrewieństwo z wyrazem: *snara* = kręcić, obracać, zawijać, w swoim poglądzie jest jednak odosobniony.

Na Północy te trzy kobiety, Norny, miały niejednoznaczne miana *przeszłości* lub *przeznaczenia* - staroisł. *Vrðr*,² *terańniejszości* albo *wydarzeń*, *wydarzania się*, *stawania się* - staroisł. *Verþandi*, i *przyszłości* lub *konieczności*, *zobowiązania*, *długu* - staroisł. *Skvllð*). Według wierzeń staronordyckich zamieszkiwały one halę stojącą u korzeni drzewa *Yggdrasill*, czerpały wodę wraz z mułem ze źródła *Urðarbrunnr* i podlewały korzenie tego drzewa – osi świata, podtrzymując je przy życiu, decydowały o losie człowieka, rządząc nim

¹ J. DE VRIES: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s. 412

² Protogermański = *wurdíz, staroangielski = wyrð, starowysokoniemiecki = wurt, staronordycki urðr = przeznaczenie, los, fatum.

(*ráða örlögum manna*), sterując nim (*stýra örlögum*), kształtując go (*skapa, sköp*), przepowiadając go (*örlög seggja / segja / spá*), wydając wyroki (*norna dómr, kviðr norna, lög lögðu, dæma örlög manna*), rytując runy (*skáru á skíði*)³, przędąc nić życia człowieka lub tkając jego tkaninę, co poświadcza w postaci opisu mitów nordyckich eddaiczna poezja mitologiczna oraz mitograficzny i poetycki traktat Snorrego Sturlusona – *Edda prozaiczna*, sagi islandzkie⁴, jak i sama metaforyczna warstwa języka staronordycko-islandzkiego w formie metafor konceptualnych związanych z pojęciami ŻYCIA i PRZEZNACZENIA.

Korelacje między światem konceptualnym w umysłach starożytnych Greków i Rzymian oraz średniowiecznych Skandynawów obserwujemy również w postaci struktury mitu religijnego o przeznaczeniu i szczęściu: trzy wiekowe kobiety symbolizujące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tkają lub przędą los człowieka od jego narodzin do śmierci; jak i w konceptualnej warstwie języka określającej przedmiot, na którym wykonują one swoje funkcje, kształtując go – los, ludzką dolę, gr. ἀνάγκη, μόρος, αἴσα, łac. *fatum, necessitas*, staroisł. *ørlog, örferð, örlugi, forløg i sköp*, który w tych trzech językach opisywany jest poprzez wywodzące się z praktyki tkackiej lub przędzalniczej słownictwo nadające danej wypowiedzi strukturę metafory konceptualnej, nawet jeśli Mojry, Parki, ani Norny nie wchodziły w skład danej wypowiedzi, ani nie są przy tym wspomniane nawet w domyśle.

Jak tę korelację wyjaśnić? Czy jest to koncepcja rdzenna dla tych trzech cywilizacji? Czy to element wspólnego dziedzictwa indoeuropejskiego? Czy też doszło raczej do transferu kulturowego z kontynentalnej Europy do Skandynawii tego zespołu wyobrażeń o przeznaczeniu, kiedy nasiliły się kontakty między społeczeństwami Północy i Południa w pełnym średniowieczu?

Szereg badaczy: Richard B. Onians, Michael J. Enright i Anthony Winterbourne, zauważając szerokie rozpowszechnienie idei tkania lub przędzenia ludzkiego przeznaczenia wśród kultur ludzkich, widziało w tym albo uniwersalną pochodną ludzkiego myślenia, lub, biorąc zaś pod uwagę jej rozsianie od Indii do Skandynawii – dziedzictwo indoeuropejskie

³ *Völuspá*, 20. Zob.: A. HOLTSMARK: *Skaro a skidi*, s. 81-89; J. LINDOW: *Skáru á skíði*, s. 69-90. Więcej o staronordyckiej koncepcji przeznaczenia: S. GROPPER: *Fate*, s. 198 – 209; Å.V. STRÖM: *Scandinavian Belief in Fate*, s. 63-88; P.C. BAUSCHATZ: *The Well and the Tree*, s. 119-154; A. GUREVICH: *The Origins of European Individualism*, s. 19-28; W. SAYERS: *Ethics or Pragmatics*, s. 385-404.

⁴ *Ynglingatal*, 24 (*Ynglingasaga*, 47); *Darraðarljóð* (*Njáls saga*, 157); *Edda poetycka: Fáfnismál*, 12-13; *Völuspá*, 8, 20; *Vafþrúðnismál*, 49; *Helgakviða Hundingsbana I*, 2-4; *Helgakviða Hundingsbana II*, 26; *Reginmál*, 2, 14; *Sigurðarkviða hin skamma*, 7; *Guðrúnarkviða II*, 38; *Guðrúnarhvöt*, 13; *Hamðismál*, 29-31; *Sigrdrífumál*, 17; *Snorra Edda: Gylfaginning*, 23-24, 40; *Völsunga saga*, 43; *Hervarar saga ok Heiðreks*, 67 (*Hlödöskviða*); *Norna-Gests þáttur*, 36; *Hrólfs saga kraka*, 111; *Jökuls þáttur Búasonar*, 56; *Jarlmanns saga ok Hermanns*, 51; *Barlaams saga ok Jósafats*, 126. Zob. o Nornach: L. ŚLUPECKI: *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, s. 238-239; J. LINDOW: *Norse Mythology*, s. 243-245; K. BEK-PEDERSEN: *The Norns*, s. 267-280.

odziedziczone po wspólnych przodkach, Protoindoeuropejczykach⁵. Georgios Giannakis, najwnikliwiej analizujący pochodzenie tej metafory, twierdzi, że wierzenia, iż przeznaczenie człowieka jest tkane lub przędzone przez byty nadprzyrodzone jako nić albo tkanina musiało być elementem proto-indo-europejskiej ideologii o życiu, śmierci i życiu po śmierci i w swoich dwóch artykułach przedstawia świadectwa z języków i literatur wielu starożytnych i średniowiecznych kultur ludzkich od Indii do Irlandii⁶. Giannakis nie analizuje jednak przypadku Skandynawii. Dotąd nie udowodniono, ani też nie odrzucono, przekonująco zarówno tej tezy – o rdzenności lub proto-indo-europejskości tej metafory, jak i przeciwnej – o transferze pomiędzy kulturami konceptu tkania lub przędzenia życia ludzkiego.

Sprzeciwiającą się przekonaniu o rdzenności lub proto-indo-europejskości idei tkania lub przędzenia losu człowieka w kulturze staronordyckiej tezę o transferze do Europy Północnej z Rzymu i Grecji tej koncepcji, że los człowieka przypomina coś tkanego lub przędzonego, badacze wysuwali już wcześniej: Gerd Weber twierdził, że ta idea została zaimportowana z łaciny zarówno do staroangielskiego jak i za jego pośrednictwem do staronordyckiego świata konceptualnego (na przykład poprzez utwory: *Poemat Rymowany - Riming Poem*, *Guthlac*, *Beowulf*, zagadki z Kodeksu z Exeter - *Exeter Book*), rozszerzając pod wpływem literatury łacińskiej pole znaczeniowe staroang. *wurd* i staronordyckiego *urðr* o grecko-rzymską metaforę konceptualną tkania lub przędzenia doli człowieczej⁷; Karen Bek-Pedersen wskazuje nie tylko na kontakty Skandynawów z Anglosasami w epoce wikingów, jak Weber, lecz również z Irami w tamtym czasie i podaje utwory literackie staro- i średnioirlandzkie z ideą tkania lub przędzenia przeznaczenia, którą średniowieczni Skandynawowie mogli się natchnąć: *Claidib Cherbaill, In Cath Catharda* (średnioirlandzki przekład poematu Lukana *O wojnie domowej*), *Dindshenchas*⁸.

Nie rozważano jednak dotąd możliwości oddziaływania niezapśredniczonych wpływów rzymskich w tym przypadku, czy to w konsekwencji romanizacji plemion germańskich w starożytności, czy to na skutek transmisji tekstów łacińskich w średniowieczu.

Ta idea religijna mogła przeniknąć do Skandynawii wskutek konwersji germańskich najemników w legionach rzymskich na religię rzymską, przenoszących ją potem do swoich

⁵ R. B. ONIANS: *The Origins of European Thought*, s. 303 – 468; M.J. ENRIGHT: *The Goddess Who Weaves*, s. 54 – 70; A. WINTERBOURNE: *When the Norns Have Spoken*, s. 84-103, 84, 101.

⁶ G. GIANNAKIS: *The 'Fate-as-Spinner' motif: Part I*, s. 1-27; IDEM: *The 'Fate-as-Spinner' motif: Part II*, s. 95-109.

⁷ G. WEBER: *Wyrð*, s. 115-125. Wskazuje on na następujące utwory: *Poemat Rymowany - Riming Poem* 70, *Guthlac* 1351 (B tekst), *Beowulf*, 697, 1942, zagadki z Kodeksu z Exeter - *Exeter Book*, zagadka 56.

⁸ K. BEK-PEDERSEN: *Are the Spinning Nornir just a Yarn? A Closer Look at Helgakvida Hundingsbana 12-4*, s. 123-129, 125, 128; EADEM: *Are the Spinning Nornir Just a Yarn?*, s. 1-10, 6-7; EADEM: *Nornir in Old Norse mythology*; EADEM: *Fate and Weaving*, s. 23-39; EADEM: *The Norns in Old Norse Mythology*, s. 123-164, 141.

rodów i plemion, romanizacji ludności germańskich prowincji, osad położonych w bliskości rzymskich garnizonów. Germanie służący w armii rzymskiej jako najemnicy w oddziałach pomocniczych (*auxilia*) legionów rzymskich niewątpliwie podlegali wpływowi religii rzymskiej: kultowi szczęścia i przeznaczenia praktykowanemu w armii rzymskiej. Wezwanie bogiń lub bezosobowych boskich sił szczęścia i przeznaczenia (*fatum* [*bonum*], [*matres*] *parcae*, *fortuna* [*redux/cohortis/respicens*], *fortunae cohors*) przyjmowały legiony i ich pododdziały (kohorty, centurie, manipuły, ale), jak również i ich dowódcy, tak w Brytanii jak i w Germanii, jak poświadczają inskrypcje, artefakty, amulety, statuetki, inskrypcje i reliefy na mieczach, sprzączkach pasów, pierścieniach - sygnetach i monetach, ołtarze i świątynie⁹. Boginie te i boskie siły w wyniku zjawiska *interpretatio indigena* wśród plemion w prowincjach i w *barbaricum* przyjmowały lokalne imiona i formy kultu, wpływały na kult lokalnych bogów, który podlegał romanizacji, przyjmował rzymskie formy (jak kult matron)¹⁰. W tym przypadku metafora tkania tkaniny lub przędzenia nici losu człowieka pojawiałaby się już w najdawniejszych tekstach literatur germańskich jako w pełni zinternalizowany koncept w mentalności tych ludów. Chronologia i frekwencja pojawiania się tej metafory w literaturach germańskich, zwłaszcza w literaturze staronordycko-islandzkiej, jednak na to nie wskazuje, jak zostanie wykazane niżej.

Idea ta mogła zostać przeszczepiona, co wydaje się bardziej prawdopodobne, w wyniku importu tekstów łacińskich do chrystianizującej się od wieku X i XI Skandynawii.

Poddane tu zostały weryfikacji obie hipotezy — o wczesnym, tj. starożytnym, lub późnym, tj. średniowiecznym, transferze do średniowiecznej Skandynawii grecko-rzymskiej metafory konceptualnej PRZEZNACZENIA i ŻYCIA jako TKANINY tkanej lub NICI przędzonej przez byty nadprzyrodzone.

Na podstawie konceptualnej, metaforycznej warstwy języka i literatury staronordyckiej, dojść można do wniosku, że do transferu tej metafory konceptualnej jako nośnika idei religijnej doszło w wyniku transmisji dzieł starożytnej literatury rzymskiej. Poniżej spróbuję to wykazać, przeanalizować prawdopodobieństwo tej tezy i możliwe lineaze transmisji tekstów, które ten transfer umożliwiły.

⁹ D.B. Cuff: *The auxilia in Roman Britain and the Two Germanies from Augustus to Caracalla*; A.G. GARMAN: *Survivals of the Cult of the Matronae into the Early Middle Ages and Beyond*, s. 1-6; IDEM: *The Cult of the Matronae in the Roman Rhineland*; D.A. ARYA: *The goddess Fortuna in imperial Rome*.

¹⁰ R. HAEUSSLER: *Interpretatio Indigena*, s. 143-174.

2.2.1. Greckie Mojry – *Moirai* – prządki ludzkiego przeznaczenia¹¹

Religijna idea tkania lub przędzenia przeznaczenia człowieka zachowała w Grecji swoje najstarsze literackie artykulacje w poezji epickiej archaicznych aoidów greckich, przekazywanej pod imionami Hezjoda i Homera, tworzonej jednak kolektywnie w formie ustnej przez grupę wędrownych śpiewaków - aoidów w okresie od IX do VIII w. p.n.e. Hezjod w swojej *Teogonii*, teologicznym poemacie o powstaniu świata, bogów, herosów i ludzi, oraz o ich genealogii i historii, opiewa mit o narodzinach i czynnościach Mojr, dzieci Nocy: Klotho, Lachesis, Atropos, które śmiertelnym *odmierzają* (na nici życia) przy ich urodzeniu zarówno dobro jak i zło¹². Zaś u Homera znajdujemy w jego *Iliadzie*, heroicznym poemacie o wojnie trojańskiej, oraz *Odysei*, o powrocie Odyseusza do Itaki, liczne fragmenty opisujące przeznaczenie greckich i trojańskich herosów za pomocą tych religijnych wyobrażeń przekutych w homerycką formułę - bohater musi przecierpieć to, co Aisa, Klotho lub Moira uprzedły dla niego przy urodzeniu (πέισεται, ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ κλωθῆς τε βαρεῖται / γιγνομένων νήσαντο λίνω)¹³.

W *Iliadzie* Hera na naradzie bogów rozstrzygających o życiu i śmierci wojowników podczas zażartej bitwy między Grekami i Trojanami darowuje życie Achillesowi tego dnia, lecz mówi przy tym, że *potem musi on przecierpieć, to co Aisa uprzedła dla niego przy jego narodzinach* (ὥστερον αὖτε τὰ πέισεται ἄσσά οἱ αἴσα / γιγνομένων ἐπένησε λίνω)¹⁴. Hekuba po śmierci Hektora z rąk Achillesa, kiedy ten bezcześci jego zwłoki, mówi, że *to Mojra uprzedła takie przeznaczenie* (τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιή / γιγνομένων ἐπένησε λίνω), że

¹¹ Tkające lub przędzące Mojry w literaturze greckiej: HESIODOS: *Theogonia*, 211; 217-222; 905; *Aspis Hērakleous*, 258; HOMEROS: *Ilias*, II, 111; XVIII, 367; XX, 127-8; XXIV, 209; 525-526; *Odyseia*, I, 17; III, 208; 269; IV, 208; VII, 196; VIII, 579; XI, 139; XVI, 64; 379; 421; XIX, 141-147; XX, 196; XXIV, 95; 131-137; CALLINUS: *Elegies*, I, 6-9; BACCHYLIDES: *Odes*, V, 143; *fragment 24*; THEOCRITUS: *Idylla*, I, 139-140; *Fragmenta Melica Adespota*, XIII, 2-3 (ed. H. W. Smyth); QUINTUS SMYRNAEUS: *Posthomerica*, 13, 486; CALLIMACHUS: *Hymnos in lavacrum Palladis*, 103-105; PINDAROS: *Olympiana*, VI, 39-42; AESCHYLOS: *Eumenides*, 334-349; *Prometheus vincitus*, 1078-79; EURIPIDES: *Orestes*, 12; PLATO: *Politeia*, X, 617c; *Nómoi*, XII 960 C-D; LYCOPHRON: *Alexandra*, 143; 584; STESICHOROS: *fragment 222a*; PAUSANIAS: I, 19, 1; LUCIANUS SOPHISTA: *Jupiter confutatus*, 1-2; *Charon*, 13; 16; *Quomodo historia conscribenda sit*, 38. Więcej o motywie tkania losu człowieka przez Mojry: G. GIANNAKIS: *The 'Fate-as-Spinner' motif: Part I*, s. 1-27; IDEM: *The 'Fate-as-Spinner' motif: Part II*, s. 95-109; W. CH. GREENE: *Moirai, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*.

¹² HESIODOS: *Theogonia*, 217-222.

¹³ HOMEROS: *Ilias*, XVII, 514; XX, 127; 435; XXIV, 209; 525; *Odyseia*, I, 17; 267; 400; III, 208; IV, 208; VII, 196; VIII, 579; XI, 139; XVI, 64; 129; XX, 196. Więcej o tym koncepcie: B. C. DIETRICH: *The Spinning of Fate in Homer*, s. 86-101.

¹⁴ HOMEROS: *Ilias*, XX, 127-128.

ma on zostać pożarty przez psy z dala od swoich rodziców, więc musiało to być nieuchronne¹⁵.

W *Odysei*, Alkinoos, król Feaków obiecuje Odysowi bezpiecznie przewieźć go do ojczyzny, mówiąc, że dopiero *potem będzie on musiał przecierpieć to, co Aisa i ciężkie Przqdky uprzędy dla niego przy urodzeniu* (ἐνθα δ' ἔπειτα / πείσεται, ἅσσα οἱ αἴσα κατὰ κλῶθές τε βαρεῖαι / γιγνομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ)¹⁶.

Tworzący po Hezjodzie i Homerze liryczni poeci greccy wieków VII i VI, Bakchylides, Stezychor, Pindar, konceptualizowali przeznaczenie podobnie do Homera¹⁷.

Stezychor we fragmencie 222b z papirusu z Lille, pochodzącym z poematu opowiadającego o micie tebańskiego rodu Labdakidów, królu Edypie i jego synach, Poliniku i Eteoklesie, w mowę wiążaną ubiera słowa Jokasty biadającej nad przepowiedzianym przez prorocstwo losem jej synów - mają zabić się nawzajem w walce. Jokasta próbuje ich pogodzić, mówiąc: *Lecz jeśli widzieć moich synów umierających jeden z ręki drugiego jest mi przeznaczone i ich losy zostały już utkane przez Mojry, niech ta straszna śmierć będzie moja*:

αἱ δέ με παῖδας ἰδέσθαι ὑπ' ἀλλάλοισ<1> δαμέντας
 μόρσιμόν ἐστιν, ἐπεκλώσαν δὲ Μοῖρα[1],
 αὐτίκα μοι θανάτου τέλος στυγερο[ῖο] γέν[οιτο].¹⁸

W tragediach przeznaczenie – *ananke* jako kategoria tragiczna wraz z Mojrami warunkują życie człowieka poprzez wyznaczenie mu jego własnej natury i charakteru, wewnętrznych psychicznych uwarunkowań, oraz natury świata, państwa i społeczeństwa, w których żyje, rzeczywistości historycznej, politycznej, społecznej, uwarunkowań zewnętrznych. Człowiek ten kształtuje jednak swój los poprzez swoją własną wolną wolę i działanie konfrontowane z tą koniecznością i przeznaczeniem, z którymi może walczyć, żeby zmienić swoją przyszłość.

Ajschylos, grecki tragicznik z przełomu wieku VI i V, w swoich *Eumenidach*, trzeciej części *Orestei*, opowiada o procesie Orestesa, ściganego przez Erynie, boginie zemsty i kary, za zabicie jego matki – Klitajmnestry, która zamordowała jego ojca. Orestes szuka sprawiedliwości w Atenach, gdzie sama bogini urządza jego proces. Kiedy Orestes wzywa na pomoc Apolla i Atenę, Erynie odpowiadają, że ani Apollo, ani nawet Atena, nie ocali go przed nimi, ponieważ mszczenie za zbrodnie *to jest służba, którą zawsze wyrokujące Mojry, kiedy tkwały nić naszego życia, przypisały nam, aby ją sprawować niezmiennie*:

¹⁵ Ibidem, XXIV, 209.

¹⁶ HOMEROS: *Odyseia*, VII, 196-198.

¹⁷ BACCHYLIDES: *fragment 24*; PINDAROS: *Olympiana*, VI, 39-42,

¹⁸ STESICHOROS: *fragment 222a (Lille Stesichorus)*.

τοῦτο γὰρ λάχος διανταία
 Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν,
 θνατῶν τοῖσιν αὐτουργίαι
 ξυμπέσωσιν μάταιοι,
 τοῖς ὀμαρτεῖν, ὅφρ' ἄν
 γὰν ὑπέλθῃ: θανῶν δ'
 οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος¹⁹.

Zachowana w poezji epickiej archaicznych aoidów religijna idea u filozofów greckich w wieku V i IV staje się ideą filozoficzną – o metafizycznej strukturze wszechświata. W zakończeniu swojej *Politei*, dialogu o sprawiedliwości w życiu publicznym, idealnym państwie, społeczeństwie i obywatelu, Platon przedstawia ustami Sokratesa mit o Erze, kosmologiczną wizję struktury wszechświata w platońskim świecie idei oraz rządzących i poruszających nim sił: konieczności i przeznaczenia²⁰. Er był żołnierzem, który poległ na polu bitwy w Pamfilii, a kiedy na dziesięć dni potem miano już złożyć jego ciało na stosie pogrzebowym, odzyskał przytomność i opowiedział o wizji zaświatów, którą miał, gdy był nieprzytomny: wędrówce dusz zmarłych, scenach sądów, kar i nagród, zesłaniu niesprawiedliwych na męki do świata podziemnego – Erebu i Tartaru, przyjęciu sprawiedliwych do niebios – na Pola Elizejskie, powrocie dusz na ziemię, a w końcu i o budowie wszechświata widzianej z zaświatów, którego ośią miało być wrzeciono konieczności (gr. ἀνάγκης ἄτρακτον), przędące więzy niebieskie wokół kuli (ziemskiej):

μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα—εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορὰν—ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφονται τὰς περιφοράς: οὗ τὴν μὲν ἡλακάτην τε καὶ τὸ ἄγκιστρον εἶναι ἐξ ἀδάμαντος, τὸν δὲ σφόνδυλον μεικτὸν ἐκ τε τούτου καὶ ἄλλων γενῶν²¹.

Wrzecionem tym kręciły Mojry:

πέριξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς ἀνάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἐχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα. καὶ τὴν μὲν Κλωθῶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφορὰν, διαλείπουσαν χρόνον, τὴν δὲ Ἄτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐτῆς ὥσαύτως: τὴν δὲ Λάχεσιν ἐν μέρει ἐκατέρας ἐκατέρᾳ τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι²².

¹⁹ AESCHYLOS: *Eumenides*, 334-349.

²⁰ PLATO: *Politeia*, X, 617c-620e. Więcej o micie o Erze: G. SCHILS: *Plato's Myth of Er*, s. 101-114; R.R. JOHNSON: *Does Plato's 'Myth of Er' Contribute to the Argument of the 'Republic'?*, s. 1-13.

²¹ PLATO: *Politeia*, X, 616c-616d.

²² Ibidem, X, 617c-617d.

Metafora ta funkcjonowała również w mentalności szerszych i niższych warstw społeczeństwa greckiego, jak poświadczają liczne inskrypcje nagrobne, w których Mojry obwiniane są o zbyt szybkie przecięci nici żywota ukochanych osób²³.

2.2.2. Rzymskie Parki

Rzymska religia miała charakter synkretyczny. Rzymianie przyjmowali kult obcych bogów, żeby zjednać sobie i swojemu państwu wszystkie nadludzkie siły w świecie. Pod wpływem cywilizacji greckiej Rzymianie ulegli hellenizacji, przyjmując od Greków kulturę, religię i język (uczony wśród elit jako drugi język). Zhellenizowani Rzymianie, przyjmując grecki kult przeznaczenia, Mojr – który wpłynął na wcześniejszy kult rzymskich Parek, *Parcae*, z którymi Mojry zostały utożsamione – przejęli wraz z nim cały zespół wyobrażeń w postaci mitów, rytuałów i formuł religijnych, w tym ideę, że los człowieka jest przez nie tkany, co musiało znaleźć swój wyraz również w języku łacińskim²⁴.

Spośród pisarzy i poetów okresu złotej łaciny przeznaczenie tą metaforą opisują między innymi: Katullus, Wergiliusz, Horacy, Owidiusz i Tibullus. We wczesnym cesarstwie – pisarze okresu srebrnej łaciny: poeci epiccy Stacjusz i Lukan, filozof Seneka Młodszy, poeci liryczni i satyryczni Juwenalis i Marcjalis. Aż do późnej starożytności nie zanikła ona nawet w języku chrześcijańskich Rzymian, którzy oprócz bycia chrześcijanami byli również rzymskimi intelektualistami, znającymi literaturę przedchrześcijańską: wśród nich byli gramatycy Terentianus Maurus i Donatus, filozof Chalcidius, uczony i encyklopedysta Martianus Capella, poeci Ausoniusz, Claudianus, Sidonius Apollinaris i Rutilius Namatianus. Wyobrażenia te panowały w szerszych i niższych warstwach społeczeństwa rzymskiego, jak

²³ *Inscriptiones graecae metricae ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae*, 36, 2; *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, 167; 274; *Inscriptiones Graecae* IX, 2, 640; XII, 7, 117.

²⁴ Tkające lub przędące Parki w literaturze łacińskiej: CATULLUS: 64, 305-381; VERGILIUS: *Aeneis*, I, 22; VI, 882; X, 812; *Eclogae*, IV, 46-47; TIBULLUS: I, 3, 86; I, 7, 1-2; III, 3, 35-38; OVIDIUS: *Tristia*, IV, 1, 61-64; V, 3, 25-26, V, 10, 45-46; *Metamorphoses*, II, 654; VIII, 452; X, 31; *Epistulae ex Ponto*, I, 8, 63-64; IV, 3, 35; *Amores*, I, 3, 17-18; *Heroides*, XII, 3-4; *Consolatio ad Liviam*, 443-444; HORATIUS: *Carmen Saeculare*, 28; *Carmina*, II, 3, 15; III, 24, 8; *Epodi*, XIII, 15; STATIUS: *Thebais*, V, 274; VII, 774; *Silvae*, V, 1, 154; V, 3, 64; SENECA: *Hercules furens*, 181; 566; *Hercules Oetaeus*, 1097-1098; *Oedipus*, 980-992; IUVENALIS: *Saturae*, X, 252; XII, 64; MARTIALIS: IV, 54, 9-10; VI, 3, 5-6; VALERIUS FLACCUS: *Argonautica*, IV, 458; APULEIUS: *De mundo*, 38; TERENTIANUS MAURUS: *De syllabis*, 1295; DONATUS: *Ars maior*, III, 6; CHALCIDIUS: *Platonis Timaeus*, *Interpretate Chalcidio*, 144; AUSONIUS: *Cento Nuptialis*, 78-79; *Epistulae*, XII, 43-45; CLAUDIANUS: *De raptu Proserpinae*, I, 48-53; *In Eutropium*, II, 460-461; MARTIANUS CAPELLA: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 3; 1; SIDONIUS APOLLINARIS: *Carmina*, VII, 600-602; RUTILIUS NAMATIANUS: *De Reditu suo*, I, 134; *CIL - Corpus Inscriptionum Latinarum*: VI, 25063, 17; IV, 21521; III, 9623, 7; XI, 5357. Zob. więcej: D. COTTICA: *Spinning in the Roman World*, s. 220-228.

poświadczają liczne inskrypcje nagrobne w Rzymie oraz w prowincjach z wyobrażeniem Parek, narzędzi tkackich i inskrypcjami zawierającymi metaforę przedzenia przeznaczenia: *Parki tak nagle zerwały twoje jasne nici* (twojego życia) - *stamina ruperunt subito tua candida Parcae*²⁵.

We wczesnym średniowieczu jeszcze Fulgencjusz i Izydor z Sewilli, uczeni i duchowni wywodzący się z rzymskiej arystokracji, używają tej metafory, zanim ona zanika. Wraca do języka łacińskiego i pojawia się w językach wernakularnych wraz z powrotem nauczania języka i literatury łacińskiej w szkołach klasztorach, katedralnych i na uniwersytetach. Znaleźć ją można w pismach średniowiecznych teologów, filozofów, uczonych, w tym neoplatoników inspirowanych myślą Platona, rozważających kwestię przeznaczenia i konieczności w świecie boskiego stworzenia, i poetów nowołacińskich inspirujących się antykiem: Alana z Lille, Thierry'ego z Chartres, Bernarda Silvestrisa, Nigellusa de Longo Campo, Gualtera de Castiglione. Pojawia się w języku staroangielskim – u Aldhelma, średnioangielskim – u Geoffrey'a Chaucera i anonimowego autora *The Kingis Quair and Other Prison Poems: Complaint of a Prisoner Against Fortune*, starofrancuskim – w poemacie *Szachy Miłości*, średnio-wysoko-niemieckim – u Ulricha von Etzenbach, w średniowiecznym włoskim – u Dantego i Boccaccia²⁶.

Średniowieczni Islandczycy z dużą dozą prawdopodobieństwa nie mieli jednak prawie dostępu do tej literatury. Spośród starożytnej literatury łacińskiej, Wergiliusz, Horacy, Owidiusz oraz Salustiusz i Lukan wraz z *Rómverja saga* również w tym przypadku mogli być ogniwami łączącymi rzymski świat conceptualny z tym staronordyckim.

Wergiliusz w księdze I poematu *Eneida* opiewa przybycie do Kartaginy tułającego się po Śródziemnomorzu Eneasza wraz z Trojanami i głosi, że ich przybycie przewidywała przepowiednia, iż ich potomkowie przyniosą zgubę Libii, bowiem *tak Parki nieć pręda*:

sic volvere Parcās.

²⁵ CIL - *Corpus Inscriptionum Latinarum*: III, 754; 7436; VI, 25063, 17; IV, 21521; III, 9623, 7; XI, 5357; *CLE - Carmina Latina Epigraphica*: 443, 5; 456, 4; 493, 8; 494, 2; 1011, 5; 1114, 4; 1156, 4; 1523, 4; 2296, 14; F. BÜCHELER: *Kleine Schriften* II, 1, 492. Więcej w: A. HARKNESS: *The Scepticism and Fatalism of the Common People of Rome as Illustrated by the Sepulchral Inscriptions*, s. 56-88.

²⁶ FULGENTIUS: *Mythologies*, I, 8; ISIDORUS: *Etymologiae*, VIII, 11, 93; I, 37, 24; ALDHELM: *Aenigmata*, 45; 89; ALAN Z LILLE: *Anticlaudianus*, VI, 218; THIERRY Z CHARTRES: *Glosa super Boethii librum de Trinitate*, II, 21; GEOFFREY CHAUCER: *Troilus i Criseyde*, V, 1-7; DANTE: *Inferno*, XXXIII, 126; [ANONIM]: *The Kingis Quair and Other Prison Poems: Complaint of a Prisoner Against Fortune*, 44-63; [ANONIM]: *The Old French Chess of Love*, 52; BOCCACCIO: *Genealogie Deorum*, I, 5; BERNARDUS SILVESTRIS: *Cosmographia*, II, 11; CHALCIDIUS: *Platonis Timaeus, Interpretate Chalcidio*, 144; ULRICH VON ETZENBACH: *Alexander*, 3737-3746; GUALTERUS DE CASTIGLIONE: *Alexandreis*, V, 143-145; NIGELLUS DE LONGO CAMPO: *Speculum Stultorum*, 1597.

W zakończeniu księgi VI, gdy Eneasza schodzi do świata podziemnego, jego ojciec Anchizes, ukazuje mu pogrzyb Marcellusa z rodu Oktawiana Augusta, z którym wiązano wielkie nadzieje, mówiąc: *o, chłopcze, jeśli przerwiesz twarde przeznaczenia, ty staniesz się Marcellusem:*

heu, miserande puer, si qua fata aspera rumpas, / tu Marcellus eris²⁷.

Horacy opiewając mijanie kolejnego wieku od założenia Rzymu, odwołuje się do Parek, które prosi o to, aby *więzały szczęśliwe przeznaczenia* dla Rzymu:

Vosque, veraces cecinisse Parcae,
quod semel dictum est stabilisque rerum
terminus servet, bona iam peractis
iungite fata²⁸.

W odzie 3 z księgi VI (*Aequam memento rebus in arduis...*) Horacy przypomina, że należy cieszyć się życiem, dopóki majątek, życie i *ciemne nici trzech siostr* na to pozwalają:

dum res et aetas et Sororum
fila trium patiuntur atra.

W epodzie XIII Horacy przywołuje pamięć zmarłego przyjaciela, który nie powróci już z martwych, bo *Parki wzbraniają mu powrotu nieomylnym tkaniem*:

unde tibi reditum certo subtemine Parcae / rupere.

Owidiusz w *Metamorfozach* we fragmencie, gdzie nieśmiertelnemu centaurovi Chironowi przepowiedziana jest śmierć w męczarniach, pisał, że dopiero *potrójne siostry twoje nici rozwiążą*:

triplicesque deae tua fila solvent²⁹.

W VIII księdze Owidiusz opowiada o losie herosa Meleagra, któremu przy urodzeniu *potrójne siostry przędły kciukami nici przeznaczenia*, przepowiadając, że nie pożyje dłużej niż żagiew wrzucona przez nie do ogniska, którą potem po odejściu Parek matka Meleagra zdążyła z niego wyciągnąć:

²⁷ VERGILIUS: *Aeneis*, I, 22; VI, 882; *Eclogae*, IV, 46-47.

²⁸ HORATIUS: *Carmen Saeculare*, 28; *Carmina*, II, 3, 15; *Epodi*, XIII, 15; OVIDIUS: *Tristia*, IV, 1, 61-64; V, 3, 25-26; *Metamorphoses*, II, 654; VIII, 452; X, 31; *Epistulae ex Ponto*, IV, 3, 35.

²⁹ OVIDIUS: *Tristia*, IV, 1, 61-64; V, 3, 25-26; *Metamorphoses*, II, 654; VIII, 452; X, 31; *Epistulae ex Ponto*, IV, 3, 35.

Stipes erat, quem, cum partus enixa iaceret
 Thestias, in flammam triplices posuere sorores
 staminaque inpresso fatalia pollice nentes
 'tempora' dixerunt 'eadem lignoque tibi que,
 o modo nate, damus.'

W X księdze Orfeusz prosi Persefonę i Plutona, aby zwrócili mu Eurydykę, i aby *uprzedli jej raz jeszcze na nowo przeznaczenie*:

per ego haec loca plena timoris,
 per Chaos hoc ingens vastique silentia regni,
 Eurydices, oro, properata retexite fata.

Salustiusz bardzo rzadko odwołuje się do przeznaczenia - *fatum*³⁰, natomiast u Lukana, ateisty o poglądach stoickich i epikurejskich, zastąpiło ono dawnych bogów jako siła rządząca życiem człowieka i dziejami świata, i pojawia się w tekście wielokrotnie³¹, w tym w wypowiedziach o strukturze metafory konceptualnej ŻYCIA/PRZEZNACZENIA jako TKANINY/NICI. W księdze I *Pharsaliów* o początku wojny domowej między Juliuszem Cezarem a Pompejuszem jako jedna z bezpośrednich przyczyn wojny podana jest śmierć Julii, córki Juliusza i żony Pompejusza, która za życia powstrzymywała męża i ojca od wypowiedzenia sobie wojny, w końcu jednak umarła - *została odcięta okrutną ręką Parek*:

abstulit ad manes Parcarum Iulia saeua / intercepta manu³².

W księdze II poeta wspomina zajęcie miasta Rzymu przez Mariusza podczas pierwszej wojny domowej i zbrodnie wtedy popełnione przez jego żołnierzy, którzy *ośmielali się nawet przecinać przeznaczenie dzieci w niemowlęctwie*:

nec primo in limine vitae infantis miseri nascentia rumpere fata³³.

³⁰ *Fatum* w tekście *Katyliny* Salustiusza: *Catilina*, 47.

³¹ *Parcae* w tekście *Pharsaliów* Lukana: I, 113; III, 19; VI, 777; 812. *Fatum, fata* w tekście *Pharsaliów* Lukana: I: 33, 42, 70, 94, 114, 264, 393, 523, 599, 630, 644; II: 11, 15, 65, 68, 87, 91, 98, 107, 133, 240, 287, 351, 544, 581, 651, 701, 705, 726; III: 22, 34, 196, 242, 303, 308, 325, 334, 353, 361, 392, 517, 604, 634, 645, 752; IV: 3, 49, 143, 194, 203, 215, 232, 344, 351, 361, 392, 474, 480, 484, 496, 514, 518, 541, 557, 662, 738, 769; V: 41, 48, 57, 92, 93, 122, 180, 185, 189, 198, 205, 219, 239, 283, 293, 301, 325, 342, 482, 490, 536, 654, 660, 672, 683, 688, 696, 730, 733, 758, 762, 776, 781, 790; VI: 5, 7, 98, 244, 299, 305, 313, 332, 413, 416, 423, 428, 453, 530, 590, 603, 605, 612, 632, 652, 726, 774, 783, 790, 812, 820, 823; VII: 31, 35, 46, 51, 75, 86, 88, 130, 131, 206, 212, 244, 247, 252, 259, 295, 333, 353, 358, 380, 411, 420, 426, 443, 460, 463, 471, 505, 544, 595, 600, 618, 633, 647, 652, 662, 668, 676, 679, 686, 705, 713, 719, 849; VIII: 10, 13, 23, 32, 49, 64, 70, 77, 105, 120, 138, 158, 206, 215, 267, 305, 306, 307, 317, 332, 344, 347, 359, 361, 415, 486, 516, 520, 527, 533, 544, 568, 575, 625, 628, 649, 652, 658, 661, 678, 701, 749, 763, 823; IX: 109, 143, 212, 243, 274, 336, 397, 410, 545, 558, 615, 639, 733, 735, 753, 758, 786, 825, 833, 842, 849, 877, 884, 923, 929, 980, 1025, 1046; X: 3, 21, 24, 30, 45, 88, 101, 341, 344, 384, 411, 420, 426, 452, 485, 515.

³² LUCANUS: *Bellum civile*, I, 112-114.

W księdze III przed zbliżającymi się wielkimi bitwami Pompejuszowi ukazuje się Julia i opowiada mu o tym, co widziała w zaświatach: przewoźnik dusz przez rzekę Acheront szykuje niezliczone łodzie dla poległych w walce, Tartar rozszerza swoje granice, *a Parki mają pełne ręce roboty i są spracowane przecinaniem nici (życia)*:

uix operi cunctae dextra properante sorores / sufficiunt, lassant rumpentis stamina Parcas³⁴.

Również w księdze VI Sekstus Pompejusz prosi czarownicę Erichto o przepowiedzenie przyszłości przed bitwą pod Farsalos. Najpierw wznosi ona modły do bogów podziemnych i do Parek, *sióstr które ciągle muszą prząść nici (żywota)*:

repetitaque fila sorores / tracturae³⁵.

Później wskrzesza ona z umarłych zwłoki człowieka, które wykorzystuje potem we wróżeniu - jego ustami przepowiada przyszłość. Mówi on, że *w zaświatach nie widział wprowadzić Parek przy przedzeniu, lecz widział, że wojna domowa zapanowała nawet wśród zmarłych Rzymian, którzy zaczęli ze sobą walczyć*:

'tristia non equidem Parcarum stamina' dixit / 'aspexi tacitae reuocatus ab aggere ripae; / quod tamen e cunctis mihi noscere contigit umbris / effera Romanos agitat discordia manes / inopiaque infernam ruperunt arma quietem; / Elysias Latii sedes ac Tartara maesta / diuersi liquere duces'³⁶.

W księdze IX we fragmencie o jadowitych afrykańskich zwierzętach, jedno z nich – *salpuga*, rodzaj jadowitej mrówki, ma być tak zabójcza, że Parki *dały jej władzę nad swoimi nićmi*:

Et tibi dant Stygiae ius in sua fila sorores³⁷.

2.2.3. Tkanie przeznaczenia w sagach o starożytności śródziemnomorskiej

Powyższym fragmentom Lukana odpowiadają niestety luki w wersji *ÁM 595 α-β 4^o Rómverja sagi*, a ze skróconej wersji *ÁM 226 fol.* ta metafora conceptualna została usunięta³⁸. *Rómverja saga* była jednak jednym z hipotekstów *Adonias sagi* i autor tej erudycyjnej sagi

³³ Ibidem, II, 107.

³⁴ Ibidem, III, 18-23.

³⁵ Ibidem, VI, 703-704.

³⁶ Ibidem, VI, 777.

³⁷ Ibidem, IX, 838.

³⁸ *Rómverja saga* ÞH 234, 248-249, 262, 322.

(*fræðisaga*) osadzonej w Śródziemnomorzu czerpał informacje o tym regionie z *Rómverja sagi*, przepisując z niej fragmenty tekstów, a w tym passus *Pharsaliów* o trzech siostrach, Parkach, które przed bitwą nie nadążają z ucinaniem nici żywotów żołnierzy, którzy mają polec, u Lukana w wojnie domowej między Cezarem i Pompejuszem, a w *Adonias sadze* w bitwie Adoniasa z królem Constanciuszem:

LUCANUS:

uix operi cunctae dextra properante sorores
sufficiunt, lassant rumpentis stamina Parcas³⁹.

Adonias saga:

nv verda morg og mikil tidinde áá skamri
stundv og ein af þeim þrimur systur sem
aurlögunvm styra fær nu eigi so skiött slitit
örlögsþradvna at hon þurfti nu eigi til þessa
starfs fullting sinna systra. og vm sider vint
þeim varla at slita. vtan jafnvel sem skiötazt at
skera þviat marger deyia nu senn⁴⁰.

Spośród tekstów tłumaczonych z języka łacińskiego na staronordycko-islandzki również tłumacz *Alexanders sagi* posłużył się tą metaforą losu: siostry tkają nici przeznaczenia (*spinna örlags þrad*) i je przecinają lub zrywają (*slita örlags þraduna*).

Podczas starcia Aleksandra z Dariuszem Hades wypełniał się zmarłymi i jedna siostra nie wystarczała do przecinania nici przeznaczenia, więc dwie pozostałe porzuciły swoje zajęcia (tkanie) i pomogły trzeciej kosić losy niezliczonych konających ludzi:

Alexandreis:

Rumpere fila manu non sufficit una sororum,
Abiectaque colo Cloto Lachesisque uirorum
Fata metunt, unamque duae iuuere sorores⁴¹.

Alexanders saga:

ok nu goriz sua mikit mannfall at Atrops
ein af þeim iij systur er orlögum styra
fær æigi sua skiött slitit örlags þraduna
sem þeim þickir þurfa. leGia systur hennar
nu nidr verk sitt. ok slita nu allar örlags
þraduna sem þær megu tidaz⁴².

Podczas bitwy w Indiach szeregi wojsk greckich i hinduskich tak szybko padały wijąc się w paroksyzmach śmierci, że dwie siostry przeznaczenia nie nadążały z tkaniem nici, które trzecia tak szybko przecinała:

³⁹ LUCANUS: *Bellum civile*, III, 18-19.

⁴⁰ *Adonias saga*, 33, folio 64 verso, s. 140. Więcej o erudycji autora *Sagi o Adoniasie*: SVERRIR TÓMASSON: *The 'fræðisaga' of Adonias*, s. 378-393.

⁴¹ *Alexandreis*, V, 142-144.

⁴² *Alexanders saga*, V, 142-144, s. 77.

Alexandreis:

feruent hinc inde ruentes
 In mortem cunei: mortalia fila sorores
 Sufficiunt uix nere duae que tertia rumpit⁴³.

Alexanders saga:

geriz bratt mikit mannfall af hvaromtveggjom. oc
 sva for þat sciott ívoxt. at tvær af þeim þrim systrum
 er orlogom styra fa nv varla sva títt spunnet
 orlagsþrað⁴⁴.

2.2.4. Tkanie przeznaczenia w wernakularnej literaturze islandzkiej

W wernakularnej literaturze staronordycko-islandzkiej decydowanie przez Norny, a czasem przez walkirie, o ludzkim losie również conceptualizowane było poprzez metaforę TKANIA / PRZĘDZENIA PRZEZNACZENIA / LOSU, która realizowana była w języku za pomocą terminologii tkackiej i przędzalniczej. Przeznaczenie człowieka (*örlög*, *örlögs-*, *örlaga-*) mogło metaforycznie być przędzone lub tkane (*að vefa* = tkać, *að snúa*, *að snara* = kręcić, wiązać, pleść, *að spinna* = prząść, *að greiða* = gręplować, *að skera*, *að slita* = ciąć) i mieć swój wątek, nić = *þráðr*, sznur, linę = *símu*, pasmo = *þættir*, więzy, węzły, sploty = *bönd*, tkaninę = *vefr*⁴⁵.

W eddaicznym poemacie o Helgim Zabójcy Hundinga (*Helgakviða Hundingsbana I*), który datuje się na wiek XI, los Helgiego już przy jego urodzeniu został ustalony przez Norny, które *mocno uprzedły jego nici przeznaczenia, uwiązały je do nieba i rozciągnęły na ziemi*:

2. Nótt varð í bæ,
 nornir kómu,
 þær er öðlingi
 aldr of skópu;
 þann báðu fylki
 frægstan verða
 ok buðlunga
 beztan þykkja.

3. Sneru þær af afli
 örlögbáttu,
 þá er borgir braut
 í Bráluni;
 þær of greiddu
 gullin símu
 ok und mánasal
 miðjan festu.

4. Þær austr ok vestr
 enda fálu,
 þar átti loðungur
 land á milli;
 brá nift Nera
 á norðrvega
 einni festi,
 ey bað hon halda⁴⁶.

Eddaiczny poemat of Volundzie (*Völundarkviða*), który datuje się na XI wiek, rozpoczyna się od strof przywołujących spotkanie Volunda i jego trzech braci z kobietami – walkiriami

⁴³ *Alexandreis*, IX, 193-195.

⁴⁴ *Alexanders saga*, IX, 193-195, s. 134.

⁴⁵ *Alexanders saga*, V, 142-144; IX, 193-195; *Helgakviða Hundingsbana I*, 2-4; *Völundarkviða*, 1-3; *Darraðarljóð* (*Njáls saga*, 157); *Reginmál*, 14; *Jómsvíkinga saga*, 15; *Orkneyinga saga*, 11; *Gísla saga Súrssonar*, 9; *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar*, 2; *Kirjalax saga*, 34; *Rémundar saga keisarasonar*, 299-300; *Adonias saga*, 140; *Skáld-Helga rímur*, III, 4; *Sturlunga saga: Islendinga saga*, 148; *Þórðar saga kakala*, 188; *Harðar saga og Hólmverja*, 36.

⁴⁶ *Helgakviða Hundingsbana I*, 2-4.

siedzącymi nad brzegiem jeziora, które aby dopełniać przeznaczenie (*örlög drýgja*) tkwały drogocenny len (*dýrt lín spunnu*):

Meyjar flugu sunnan
myrkvið í gögnum,
alvitur ungar
örlög drýgja.
Þær á sævarströnd
settust að hvílast,
drósir suðrænar,
dýrt lín spunnu⁴⁷.

W eddaicznym poemacie o Reginie (*Reginsmál*), którego zachowana wersja pochodzi z XIII wieku, opiewana jest młodość Sigurða *Fafnismáni* - na wychowanie wziął go rzemieślnik Regin i przepowiedział mu, że *będzie najpotężniejszym księciem pod słońcem, że sznury jego losu rozciągają się nad wszystkimi ziemiami*:

Ec mvn fōða
folcdiarfan gram,
nv er Yngva konr
meþ oss cominn;
sia mvn rēsir
ricstr vnd solo,
þrymr vm ǫll lond
qrlogsimo⁴⁸.

Poemat *Wizja Darrada* – *Darraðarljóð* skomponowany prawdopodobnie w XI wieku, zachował się w *Sadze o Njálu*, spisanej w XIII wieku, w jej fragmencie o bitwie pod Clontarf, w której brały udział wojska irlandzkie króla Brjána i siły Normanów Sigtrygga *silkiskegg*, jak i wielu Islandczyków po obu stronach, którzy kultywowali potem pamięć o tej bitwie pozostawiając relacje w sagach i poemat, który miał podsłuchać – taką wybrano poetycką konwencję - mąż o imieniu Darraðr podglądając walkirie, które tkwały na krosnach przeznaczenie wojowników walczących w tej bitwie, używając ich wnętrzości i członków ciała, mieczy i strzał jako materiałów tkackich i przyrządów, i przy tych czynnościach recytowały następujące strofy:

Föstudaginn langa varð sá atburður á Katanesi að maður sá er Dörruður hét gekk út. Hann sá að menn riðu tólf saman til dyngju einnar og hurfu þar allir. Hann gekk til dyngjunnar. Hann sá í glugg er á var og sá að þar voru konur inni og höfðu færðan upp vef. Mannahöfuð voru fyrir kljána en þarmar úr mönnum fyrir víftu og garn, sverð var fyrir skeið en ör fyrir hræl.

⁴⁷ *Völundarkviða*, 1-3.

⁴⁸ *Reginsmál*, 14.

Þær kváðu vísur þessar:

1.Vítt er orpinn
fyrir valfalli
rifs reiði,
rignir blóði.
Nú er fyrir geirum
grár upp kominn
vefur verþjóðar
er þær vinur fylla
rauðum veftri
Randversk blá.

2.Sjá er orpinn vefur
ýta þörmum
og harðkljáður
höfðum manna.
Eru dreyrrekin
dörr að sköftum,
járnvarður ylli
en örum hrælar.
Skulum slá sverðum
sigurvef þenna.

3.Gengur Hildur vefa
og Hjörþrimul,
Sanngríður, Svipul
sverðum rekna.
Skaft mun gnesta,
skjöldur mun bresta,
mun hjálmgarar
í hlíf koma.

4.Vindum, vindum
vef darraðar
og siklingi
síðan fylgjum.
Þar sjá bragnar
blóðgar randir
Gunnur og Göndul
þær er grami fylgdu.

5.Vindum, vindum
vef darraðar,
sá er ungur konungur
átti fyrri.
Fram skulum ganga
og í fólk vaða

þar er vinir vorir
vopnum skipta.

6.Vindum, vindum
vef darraðar
þar er vé vaða
vígra manna.
Látum eigi
líf hér sparast,
eiga valkyrjur
vals um kosti.

7.Þeir munu lýðir
löndum ráða
er útskaga
áður um byggðu.
Kveð eg ríkum gram
ráðinn dauða.
Nú er fyrir oddum
jarlmaður hniginn.

8.Og munu Írar
angur um bíða,
það er aldrei mun
ýtum fyrnast.
Nú er vefur ofinn,
en völlum roðinn,
munu um lönd fara
læspjöll gota.

9.Nú er ógurlegt
um að litast
er dreyrug ský
dregur með himni.
Mun loft litað
lýða blóði
er spár vorar
springa kunnu.

10. Vel kváðum vér
um konung ungan
sigurljóða fjöld.
Syngjum heilar,
en hinn nemi,
er heyrir á
geirhljóða fjöld
og gumum skemmti.

11. Ríðum hestum,
hart út berum
brugðnum sverðum
á brott héðan⁴⁹.

W *Sadze o Jómsswikingach* (*Jómssvíkinga saga*), spisanej ok. 1200 r., Íngibjörg, żona Pálnira, miała w ich noc poślubną sen, w którym tkąła szare płótno na krośnie i w pewnym momencie zauważyła, że jako ciężarki na krośnie służą jej głowy ludzi, a jedna z nich należała do króla Haralda Gormssona:

Þat dreymdi mik, segir hún, at ek þóttest þér stödd vera á þessom bæ, sem nú em ek; en ek þóttumst uppe ega vef, en þat var línvefr, hann var grár at lit; mér þótti kljáðr vera vefrinn, ok var ek at, ok vafk, ok var lítið á ofit, at því er mér þótti; ok þá er ek sló vefinn, þá féll af [einn kleinn af miðjom vefnom á bak, ok tók ek upp; en þá sá ek, at kljár þeir voro ekki nema mannahöfoð ein; ok er ek hafða upptekit þetta höfoðit, er af hafðe slitnað, þá hélt ek á, ok hugða ek at, ok kenda ek höfoðit. Nú spyr Pálner eptir, hvört höfoðit væri; en hún svarar, ok kvað vera höfuð Haralds konungs Gormssonar⁵⁰.

W *Sadze o Orkadczykach* (*Orkneyinga saga*), datowanej na ok. 1230 r., magicznie utkana chorągiew miała przynieść powodzenie w bitwie dla armii, przed którą będzie niesiona, lecz śmierć dla tego, kto będzie ją niósł w bitwie:

„[...] Tak þú hér við merki því, er ek hefi gort þér af allri minni kunnáttu, ok vænti ek, at sigrsælt myni verða þeim, er fyrir er borit, en banvænt þeim, er berr”. Merkit var gort af miklum hannyrðum ok ágætligum hagleik; það var gort í hrafns mynd, ok þá er vindr blæss í merkit, þá var sem hrafn beindi fluginn⁵¹.

Podobnie utkany sztandar pojawia się w *Sadze o Þorsteinie synu Síðu-Halla* (*Þorsteins saga Síðu-Hallssonar*) z wieku XIII:

Þeir fóru síðan til Írlands og bqrðusk við Brján konung og urðu þar mrg tíðendi senn, sem segir í sögu hans. Þar féllu þrír merkismenn jarls, ok þá bað jarl Þorstein bera merkit. Þorsteinn svarar: "Ber sjálfr krák þinn, jarl." Þá mælti einn maðr: "Vel gerðir þú Þorsteinn, því at af því hefi eg misst þrjá sonu mína." Jarl tók merkit af stönginni og lét koma milli klæða sér og barðisk þá alldjarfliga. Litlu síðar heyrðu þeir mælt í loftinu: "Ef Sigurðr jarl vill sigr hafa þá sæki hann á Dumazbakka með lið sitt." Þorsteinn fylgði jafnan jarli og svá var þá. Þar fell jarl í þeiri atlögu, ok dreifðusk þá víða liðsmenn⁵².

⁴⁹ *Darraðarljóð* (*Njáls saga*, 157).

⁵⁰ *Jómssvíkinga saga*, 15.

⁵¹ *Orkneyinga saga*, 11.

⁵² *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar*, 2.

W *Sadze o Gíslim* (*Gísla saga Súrssonar*), datowanej na ok. 1225 r., losy bohaterów sagi decydują się, kiedy ich kobiety rozmawiają przy szyciu dla nich ubrań o mężczyznach, którzy im się podobają, i ta rozmowa, podsłuchana przez jednego z mężów doprowadza to tego, że ich mężowie będą zmuszeni pomścić tę zniewagę, co zapoczątkuje łańcuch krwawych zemst:

Eldhúsið var tírætt að lengð en tíu faðma breitt en útan og sunnan undir eldhúsinu stóð dyngja þeirra Auðar og Ásgerðar og sátu þær þar ok saumuðu. En er Þorkell vaknar gengr hann til dyngjunnar því at hann heyrði þangat mannamál og leggsk þar niðr hjá dyngjunni. Nú tekur Ásgerðr til orða: "Veittu mér þat at þú sker mér skyrtu, Auðr, Þorkatli bónda mínum."

"Þat kann eg eigi betr en þú," sagði Auðr, "ok myndir þú eigi mik til biðja, ef þú skyldir skera Vésteini bróður mínum skyrtuna."

"Eitt er þat sér," segir Ásgerðr, "og svá mun mér þykkja nokkura stund."

"Löngu vissi ek þat," segir Auðr, "hvat við sik var og ræðum ekki um fleira."

"Þat þykki mér eigi brizl," sagði Ásgerðr, "þótt mér þykki Vésteinn góðr. Hitt var mér sagt at þit Þorgrímr hittizk mjök opt áðr en þú værir Gísla gefin."

"Því fylgðu engir mannlestir," segir Auðr, "því at eg tók engan mann undir Gísla, at því fylgði neinn mannlostr; og munu vit nú hætta þessi ræðu"⁵³.

Wśród sag współczesnych (*samtíðarsögur*)⁵⁴ są dwie XIII-wieczne sagi, w których bohaterowie ponoszą klęskę, ponieważ ich ruchy zostały spętane przez byty nadprzyrodzone. W *Sadze o Islandczykach* (*Íslendinga saga*) przydarza się to Guðmundowi podczas walki. Svarthöfði zauważa, że Guðmundr ma trudności w walce i staje się powolny, więc pyta:

ok spurði Svarthöfði hvárt her-fjöturr væri á hónum.

W *Sadze o Þórdzie Glinianym-Garncu* (*Þórðar saga kakala*) Þorleifr syn Gila Þorleifssona próbuje uciec przed swoimi wrogami, lecz pęta go *herfjöturr* (wojenne / bitewne spętanie / pęta / więzy)⁵⁵, jego ruchy zostają ograniczone i upośledzone, metaforycznie spętane:

En þá kom á hann herfjöturr; og kunni hann ekki at ganga nema í móti þeim, ok þó seint.

W jednej z późnych *Íslendingasögur* z przełomu wieku XIII i XIV - w *Sadze o Hördzie i ludziach z wyspy Hólmr* (*Harðar saga og Hólmverja*)⁵⁶ ta sama przypadłość spotyka Hörða w

⁵³ *Gísla saga Súrssonar*, 9.

⁵⁴ *Sturlunga saga: Íslendinga saga*, 148; *Þórðar saga kakala*, 188; *Harðar saga og Hólmverja*, 36, *Sverris saga*, 74.

⁵⁵ *Herfjöturr* to również *heiti* walkirii: *Grímnismál*, 37; *Nafnaþulur*, 26 w *Snorra Eddzie*; *Gylfaginning*, 36; *Anonimowe Pulur*, *Heiti valkyrja*, I, III, s. 969.

⁵⁶ *Harðar saga og Hólmverja*, 36.

jego ostatniej walce, gdy wpada w zasadzkę wraz ze swoimi towarzyszami banitami, kiedy opada go *herfjöturr*, przez co nie nadąża osłaniać się przed ciosami i pada pod toporem:

Þá kom á Hörð herfjöturr, ok hjó hann af sér í fyrsta sinn ok annat. Í þriðja sinni kom á hann herfjöturrinn, ok þá gátu þeir kvíat hann ok slógu um hann hring, ok stökk hann enn út yfir hringinn ok vá áðr þrjá menn. Hann hafði Helga Sigmundarson þá á baki sér; hljóp hann þá til fjalls; sóttu þeir þá hart eftir honum. Refr varð fljótastr, því at hann var á hesti, ok þorði hann eigi at ráða á Hörð. Þá kom enn herfjöturr á Hörð; komst þá eptir meginflókkkrinn; hann kastaði þá Helga af baki sér. Hann mælti þá: "Mikil tröll eiga hér hlut í, en ekki skulu þér þó hafa yðvarn vilja um þat, sem eg má at gera."

W *Sadze o Sverrim* (*Sverris saga*), kiedy król Magnus niespodziewanie napada na Þrándheimr, obecni tam Birkibeinowie zrywają się do ucieczki, niektórzy z nich odpływając na łodzi, łódź ta jednak nie może ruszyć się z miejsca, więc wszyscy oni myślą, że opadło ich bitewne spętanie - *herfjöturr* i są przeznaczeni na śmierć:

ok er þeir skylldu lenda fyrir nedan Skellingahamar enn fyrir ofan Erlendzhaug þá vissu þeir eigi huat volldi er skipit geck huergi hugdu sumir at kominn mundi vera a þa herfioturr ok allir mundu feigir⁵⁷.

W *Sadze o Kirjalaxie* (*Kirjalax saga*) z XIV wieku czytamy o bitwie tak krwawej, że broń i polegli zaściełali całe pole bitwy, a ziemia nie mogła już wchłaniać krwi, więc płynęła ona strumieniami, w której *losy wielu ludzi się odwróciły i te trzy, które sterują przeznaczeniem, z trudem zrywały nici życia dość szybko, więc zaczęły je raczej przecinać zamiast tego*:

Her umturna margz mannz aurlug, ok þær þriar, sem aurlaugunum styra, geta nu varla slitit svo skíott aurlaugs þraduna. at eigi verdi þær sem skiotast at skera hann heldr⁵⁸.

XIV-wieczna *Rémundar saga keisarasonar* – *Saga o Remundzie cesarskim synu* – opowiada jak zakochuje się on w kobiecie, którą widuje tylko w swoich snach i wyrusza na jej poszukiwanie nosząc ze sobą jej podobiznę, toczy wiele bitew, a w jednej odbiera ranę, która może być uleczona - jak głosi jego umierający wróg Eskupart, tylko przez najpiękniejszą kobietę. Rémundr znajduje ją w Indiach i jest nią kobieta z jego snów - Elina. Jedna z walk, które Rémundr stoczył, była tak zacięta, że siostry *nie nadążały z przecinaniem nici przeznaczenia*:

⁵⁷ *Sverris saga*, 74.

⁵⁸ *Kirjalax saga*, 34.

Er nú orrostan svá ströng, at undrum gegnir, því (at) varla fá þær systir örlögsþráðinn slitit svá skjótt, at eigi verði seinna at⁵⁹.

Rimur o skaldzie Helgim Þórðarsonie (*Skáld-Helga rímur*) z XV w., opowiada o jego życiu jako dworzanin i drużynnik Eirika Hákonssona i Olafa Świętego, pielgrzymce do Rzymu i emigracji na Grenlandię, miłości do Þórkatli, z którą rozdzieliło go przeznaczenie i ludzka złośliwość: *wierzę słusznie, że żadnymi rękami / nie można rozerwać tych węzłów przeznaczenia, które tak zostały z trudem i cierpieniem związane, / przemoc zarówno stare jak i nowe:*

Ek trúi rètt at [eingi hönd
örlögs meg þau [slíta bönd
er svâ hafa verit með sorgum hnýtt,
sigrat bæði gamallt ok nýtt⁶⁰.

⁵⁹ *Rémundar saga keisarasonar*, 299-300.

⁶⁰ *Skáld-Helga rímur*, III, 4.

PRZEZNACZENIE i ŻYCIE — jako TKANINA lub NIĆ				
Literatura tłumaczona		Literatura wernakularna		
<i>Riddarasögur</i>	<i>Rémundar saga keisarasonar</i> - XIV w.	Poezja skaldyczna	<i>Darraðarljóð</i> - XI w.	
		Poezja eddaiczna	<i>Helgakviða Hundingsbana I</i> - XI w. <i>Völundarkviða</i> - XI w. <i>Reginismál</i> - XIII w.	
		Sagi islandzkie	<i>Konungasögur</i>	<i>Sverris saga</i> – po 1184 r.
			<i>Íslendingasögur</i>	<i>Njáls saga</i> - XIII w. <i>Orkneyinga saga</i> - ok. 1230 <i>Þorsteins saga Síðu-Hallssonar</i> - XIII w. <i>Gísla saga Súrssonar</i> - ok. 1225 <i>Harðar saga og Hólmverja</i> – XIII-XIV w.
			<i>Samtíðarsögur</i>	<i>Sturlunga saga</i> – 1300 <i>Íslendinga saga</i> , <i>Þórðar saga kakala</i>
			<i>Późnośredniowieczne islandzkie romanse</i>	<i>Adonias saga</i> - XIV w. <i>Kirjalax saga</i> - XIV w.
			<i>bez przynależności gatunkowej</i>	<i>Jómsvíkinga saga</i> - ok. 1200
<i>Antikensagas</i>	<i>*Rómverja saga</i> - XII w. <i>Alexanders saga</i> - XIII w.	Rímur	<i>Skáld-Helga rímur</i> - XV w.	

Na import tej metafory konceptualnej do staronordycko-islandzkiego systemu konceptualnego z łacińskiego systemu konceptualnego wskazuje dyseminacja tej metafory konceptualnej w tekstach staronordycko-islandzkich i bliskie podobieństwo między strukturą tej metafory w łacinie i języku staronordycko-islandzkim.

Najstarsze teksty, które zawierają tę metaforę, datowane są przez badaczy najwcześniej na XI wiek: *Darraðarljóð*, *Helgakviða Hundingsbana I*, *Völundarkviða*. Większość tekstów pochodzi jednak z okresu od XII do XIV w.: *Rómverja saga* - XII w., *Jómsvíkinga saga* - ok. 1200, *Gísla saga Súrssonar* - ok. 1225, *Orkneyinga saga* - ok. 1230, *Alexanders saga* - XIII w., *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* - XIII w., *Reginismál* - XIII w., *Njáls saga* - XIII w., *Sturlunga saga* - 1300, *Harðar saga og Hólmverja* - XIII-XIV w., *Adonias saga* - XIV w., *Kirjalax saga* - XIV w., *Skáld-Helga rímur* - XV w. Wobec niewystępowania tej metafory w najstarszych wernakularnych tekstach islandzkich prawdopodobny jest zarówno jej import w wyniku wczesnych wpływów łaciny na teksty XI-wieczne, jak i późniejsze wprowadzenie do nich interpolacji podczas kopiowania manuskryptów pod wpływem łaciny i upowszechniania się tej metafory w okresie od XII do XIV wieku.

Bliskie podobieństwo między strukturą tej metafory w łacinie i języku staronordycko-islandzkim wskazywałoby na import tej metafory w wyniku przekładu kulturowego, co pokazują bliskie korespondencje między terminami przędzalniczymi i tkackimi, którymi realizowano tę metaforę w języku staronordycko-islandzkim i łacińskim:

Łacina:

fatum, fata = przeznaczenie

trahere = prząść, gręplować

texere = tkać

volvere = prząść

nere = prząść, tkać

iungere = wiązać, przywiązywać

rumpere = rwać, przerywać

resolvere = rozwiązać, odwiązać

intercipere = odciąć

manus = ręka (*manu* - ręką)

pollex = palec, kciuk

stamen, stamina = nici, sznury

filum, fila = nić, nici

subtemen = wątek, nić, tkanina

Język staronordycko-islandzki:

przeznaczenie

= *ørlog, örferð, örlygi, forlog* i *skop*

að greiða = gręplować

að spinna = prząść

að vefa = tkać

að snúa, að snara = kręcić, wiązać, pleść

að skera, að slita = ciąć

þráðr = wątek, nić

símu = sznur, lina

þættir = pasmo

bönd = więzy, węzły, sploty

vefr = tkanina, wątek

2.3. Ciało polityczne: PAŃSTWO i SPOŁECZEŃSTWO jako CIAŁO i jego CZŁONKI

2.3.1. *Hjarta og brjóst þessa líkams skyldu vera konungar...*

Z czasów panowania w Norwegii króla Sverrira Sigurðarsona (1184-1202 r.) pochodzi anonimowa antyklerykalna *Mowa przeciwko biskupom* lub *Mowa przeciwko klerowi Norwegii* (łac. *Oratio contra clerum Norvegiae*, staroisł. *Varnarræða móti biskupum*) napisana przez anonimowego intelektualistę związanego z norwesкими kołami dworskimi podczas długotrwałego sporu króla Sverrira z Kościołem norweskim, okresowo przeradzającego się w konflikt zbrojny, podczas którego doszło do wygnania wrogich królowi biskupów i nałożenia ekskomuniki na samego króla.

Autor *Mowy przeciwko klerowi Norwegii* broni pozycji króla w jego sporze z Kościołem, argumentując w duchu cesaropapizmu za prymatem króla nad Kościołem w jego własnym kraju. Otwiera on swoją przemowę ideą polityczną ciała państwowego / politycznego (*corpus rei publicae*) popularną wśród kół intelektualnych rzymskiej i chrześcijańskiej Europy w starożytności i średniowieczu - społeczeństwo złożone z warstw i grup społecznych ma przypominać ciało ludzkie (*líkamr*) składające się z członków i organów (*limr*): Chrystus jest jego głową (*høfuð*), Kościół tułowiem (*bolr*), biskupi oczami (*augu*), archidiakoni - nosami (*nasar*), dziekani i proboszczowie – uszami (*eyru*), księża – językiem (*tunga*), królowie – sercem (*hjarta*) i piersią (*brjóst*), jarlowie i możni höfðingowie – barkami (*axlir*) i ramionami (*herðar*), panowie ziemscy – rękami (*armleggir*), rycerze i drużynnicy – dłońmi (*handleggir*), mnisi i zakonnicy – brzuchem (*kviðr*) i wnętrznościami (*immyfyli*), chłopci zaś i pospólstwo – nogami (*leggir*) i stopami (*fætr*):

En þetta er upphaf skilningar þessarar at Kristr ok heilög kirkja fullgera í líkam algörvan óskaddan meðr öllum heilum limum. Kristr sjálfir er høfuð þessa líkams, kirkja er bolrinn. Augu þessa líkams skyldu vera byskupar várir, þeir er oss skyldu visa á rétta leið ok grandlausa þjóðgötu án allra villustíga ok sjá vel fyrir öllum limum út í frá. Nasar þessa líkams skyldu vera erkidjárnar; þeir skyldu þefja ok ilma allan sætleik réttlætis ok heilagrar trúar. Eyru þessa líkams skyldu vera decani ok prófastar er heyra skyldu ok verja sakir ok vandendamál heilagrar kristni. Tunga þessa líkams ok varrir skyldu vera prestar várir, þeir er telja skyldu fyrir oss góðar kenningar ok sjálfir sýna góð dæmi í sínum meðferðum. Hjarta og brjóst þessa líkams skyldu vera konungar, þeir er bera skyldu áhyggju ok ætlan ok ráðagerð, dirfð ok vörn fyrir öllum öðrum limum. Axlir og herðar þessa líkams skyldu vera jarlar ok stórhöfðingjar, þeir er bera mætti ok létta allan þunga þann er til handa bæri. Armleggir þessa líkams skyldu vera lendir menn, þeir er øruggir stuðlar bæði brjósti

ok herðum. Handleggir og hendr þessa líkams skyldu vera riddarar ok hirðmenn ok aðrir hermenn út í frá, þeir sem bera skyldu hlífðarvápn ok varnir fyrir brjósti ok öllum qðrum limum. En kviðr ok innyfli þessa líkams skulu vera munkar ok hreinlífismenn, þeir er þá eina fæðslu skulu nýta ok bergja er allr líkamr skyldi taka næring ok styrk af. En leggir og fætr þessa líkams skulu vera boendr ok fjölmenni, þeir sem upp halda bæði meðr verknaði ok allri atvinnu þeima líkama.

Ciało ludzkie może jednak zapaść na chorobę i podobnie do niego również ciało państwowe – ciało polityczne Norwegii zapadło na chorobę, bo duchowieństwo przestało pełnić właściwe sobie funkcje, cierpiąc na chorobę oczu, król zatem musiał te chore członki uleczyć, wykładając im właściwą doktrynę Kościoła:

En því er verr at nú skipta allir limir sinni náttúru, því at hverr limr hafnar þeir sýslu ok þjónustu er hann skyldi hafa. Augu skelgjast ok óskyggjask, ok er þat sama hreistr á fallit á augu biskupa várra er fell af augum postola þá nátt er Guð var tekinn. Sá inn sami hqfgi ok þungi er nú kominn á augu biskupa várra, ok sjá þeir nú alla hluti sem í svefnórum er þeir eigi skilja bjartleik né sanna sýn. Nasar þefka nú daun en eigi ilm eðr sctleik. Eyru eru nú lemheyrð ok megu eigi heyra sannendi né rétta skilning, því at nú verða sannendi hvárki heyrð eðr séð, ok blindar nú byskupa vára ok aðra hqfðingja þá er kristni skyldi gæta fésínki, óhóf, ágirnd, dram bog ranglæti, ok eru þeir byskupar nú upp komnir er forðum drap Guð sjálfr niðr¹.

Początków biologicznego lub organicznego obrazowania siebie przez dawne społeczeństwa ustroju polityczno-społecznego jako systemu złożonego z elementów funkcjonujących jak członki nierozdzielного ciała dopatrywać można się u Greków i Rzymian. W języku i mentalności średniowiecznych Skandynawów pojawiło się ono jako uczony przeszczerp z języka i literatury łacińskiej.

2.3.2. Ciało polityczne w literaturze greckiej²

Metafora konceptualna społeczeństwa, jego warstw i grup, jako ciała i jego członków używana była już przez starożytnych Greków w okresie klasycznym. Ezop w swojej bajce o brzuchu i członkach ciała przedstawia konflikt społeczny jako sprzysiężenie rąk i nóg, niezadowolonych z przypadłej im funkcji – pracy, przeciwko brzuchowi, który postanawiają

¹ *Ræða gegn biskupum*, s. 287-288. Manuskrypt *ÁM 114 a 4º* dostępny w kolekcji *Den Arnarnagnaanske Samling* w repozytorium *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/da/AM04-0114-a>. Więcej o *Mowie przeciwko biskupom*: A. HOLTSMARK: *En tale mot biskopene*; B. BREITEIG: *Studier i "En tale mot biskopene"*; E. GUNNES: *Kongens ære*.

² AESOPOS: 206; 286; PLATO: *Politeia*, IV, 434 E; 435 B; 435 E; V, 464 B; XENOPHON: *Apomnemoneumata* II, 3, 18-19; ARISTOTELES: *Politika*, 1253 A; DEINARCHOS: *I. Kata Demosthenous*, 110; HYPEREIDES: *V. Kata Demosthenous*, frag. VI (VII), col. 25; POLYAINOS: *Strategemata*, III, 9, 22; LUCIANUS SAMOSATENSIS: *Anacharsis*, 20.

one nauczyć pracy poprzez głód, przez co potem ginie jednak cały organizm, a z nim i ręce i nogi:

Ἄνδρός τινος ἡ γαστήρ τοῖς ἑαυτοῦ ποσὶ περὶ ἰσχύος διεφέρετο. οἱ μέντοι πόδες ἔλεγον τῇ γαστρὶ ὥς “ἡμεῖς σοῦ ἐσμεν ἰσχυρότεροι, ἅτε δὴ καὶ διαβαστῶντές σε.” ἡ δὲ γαστήρ τοῖς ποσὶν ἀντέφησεν ὥς “εἰ μὴ ἐγὼ τὰς βρώσεις ἐδεχόμην, ὑμεῖς ἀδυνάτως ὅλως στῆναι εἴχετε ἄν.” Οὗτος δηλοῖ ὥς καὶ ἅπαν στρατεύμα πρὸς τὴν μάχην ἀδόκιμον γίνεται, εἰ μὴ πρότερον ὑπὸ τοῦ στρατηλάτου γυμνάζοιτο καὶ παραθαρρύνοιτο³.

Platon (V-IV w. p.n.e.) w swoim *Państwie*, traktacie o idealnym ustroju polityczno-społecznym, analizuje sprawiedliwość w państwie poprzez analogię do części duszy⁴ i opisuje zgodę społeczną, do której należy dążyć w takim *polis*, poprzez analogię ciała i jego członków, które zgodnie współpracują na rzecz wspólnego dobra i przyjemności ciała (ἡ ἡδονή), wszystkie odczuwają razem cierpienie jednego z nich:

ἀλλὰ μὴν μέγιστόν γε πόλει αὐτὸ ὁμολογήσαμεν ἀγαθόν, ἀπεικάζοντες εἰς οἰκουμένην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύπης τε περὶ καὶ ἡδονῆς ὥς ἔχει⁵.

Ksenofont (V-IV w. p.n.e.), uczeń Sokratesa, wspomina, jak jego mistrz porównywał więzi między braćmi do relacji między częściami ciała, rękami i stopami, które muszą ze sobą współpracować jako jedno ciało:

νῦν μὲν γὰρ οὕτως, ἔφη, διάκεισθον, ὥσπερ εἰ τὸ χεῖρε, ἅς ὁ θεὸς ἐπὶ τῷ συλλαμβάνειν ἀλλήλοιν ἐποίησεν, ἀφεμένω τούτου τράποιντο πρὸς τὸ διακωλύειν ἀλλήλω, ἢ εἰ τὸ πόδε θεῖα μοῖρα πεποιημένω πρὸς τὸ συνεργεῖν ἀλλήλοιν, ἀμελήσαντε τούτου ἐμποδίζοιεν ἀλλήλω⁶.

Arystoteles (IV w. p.n.e.) w *Polityce* analizuje relacje między polis, rodziną / gospodarstwem domowym i jednostką przyrównując ją do ciała i jego części: bez całego ciała żadna część ciała nie przeżyje, tak jak bez *polis* nie przetrwa rodzina, gospodarstwo domowe, a bez nich obu jednostka:

καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους: ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥριστα καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ’ ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον: εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν

³ AESOPOS: 206; 286: bajka o brzuchu o członkach ciała.

⁴ PLATO: *Politeia*, IV, 434 E; 435 B; 435 E.

⁵ Ibidem, V, 464 B.

⁶ XENOPHON: *Apomnemoneumata*, II, 3, 18-19.

ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός⁷.

Deinarchos (IV w. p.n.e.) przemawiając przeciwko Demostenesowi, mówił Ateńczykom, że ciało miasta – *polis* (τὸ τῆς πόλεως σῶμα) ateńskiego jest bardziej godne litości niż ciało Demostenesa, na którym ma być wykonana kara za szkody poniesione z jego winy przez *polis*:

καὶ ὅταν Δημοσθένης ἑξαπατῆσαι βουλόμενος καὶ παρακρουόμενος ὑμᾶς οἰκτίζεται καὶ δακρύει, ὑμεῖς εἰς τὸ τῆς πόλεως σῶμ' ἀποβλέψαντες καὶ τὴν πρότερον δόξαν ὑπάρχουσαν αὐτῇ ἀντίθετε, πότερον ἢ πόλις ἐλεεινότερα διὰ τοῦτον γέγονεν ἢ διὰ τὴν πόλιν Δημοσθένης⁸.

Hypereides (IV w. p.n.e.) zaś oskarżał Demostenesa, że ten *brał pieniądze przeciwko ciału miasta*:

οἷς δὲ μήτε ταῦτα ἱκανά ἐστιν μήτ' ἐκεῖνα, ἀλλ' ἤδη ἐπ' αὐτῷ τῷ σώματι τῆς πόλεως δῶρα εἰλήφασι, πῶς οὐκ ἄξιον τούτους κολάζειν ἐστίν⁹.

Poliajanos (II w. n.e.) w swoim traktacie o strategii i taktyce wojennej, opisuje rozumienie armii przez ateńskiego generała Ifikratesa, który oddziały i pododdziały swojej armii postrzegał jako członki ciała – falangę jako pierś, lekkobrojdnych – ręce, konnicę – stopy, dowódcę – głowę, armię zaś, której zabrakłoby jednej z tych części, jako ułomną, a bez dowódcy – pozbawioną wszystkiego:

Ἴφικράτης τὴν σύνταξιν τῶν στρατοπέδων εἰκαζε τῷ σώματι. Θώρακα ἐκάλει τὴν φάλαγγα, χειρας τοὺς ψιλοὺς, πόδας τὸν ἵππον, κεφαλὴν τὸν στρατηγόν. τὰ μὲν δὴ ἀλλὰ οταν ἐπιλείπη, χωλὸν καὶ πηρόν τό στρατόπεδον οταν δέ ο στρατηγός ἀπόληται, τό παν ἀχρηστον οἰχεται¹⁰.

Lukian z Samosat (II w. n.e.) w dialogu o ćwiczeniu ciała, *Anacharsis*, rozwija organiczną koncepcję miasta z zabudowaniami jako ciałem i mieszkańcami jako duszą:

οὐκοῦν διὰ βραχέων προακοῦσαι χρή σε ἃ περὶ πόλεως καὶ πολιτῶν ἡμῖν δοκεῖ. πόλιν γὰρ ἡμεῖς οὐ τὰ οἰκοδομήματα ἡγούμεθα εἶναι, οἷον τείχη καὶ ἱερὰ καὶ νεωσοῖκους, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὥσπερ σῶμά τι ἐδραῖον καὶ ἀκίνητον ὑπάρχειν εἰς ὑποδοχὴν καὶ ἀσφάλειαν τῶν πολιτευομένων, τὸ δὲ πᾶν κῦρος ἐν τοῖς πολίταις τιθέμεθα: τούτους γὰρ εἶναι τοὺς ἀναπληροῦντας καὶ διατάττοντας καὶ ἐπιτελοῦντας

⁷ ARISTOTELES: *Politika*, 1253 A.

⁸ DEINARCHOS: *I. Kata Demosthenous*, 110.

⁹ HYPEREIDES: *V. Kata Demosthenous*, frag. VI (VII), col. 25.

¹⁰ POLYAINOS: *Strategemata*, III, 9, 22.

ἑκάστα καὶ φυλάττοντας, οἷόν τι ἐν ἡμῖν ἑκάστῳ ἐστὶν ἡ ψυχὴ. τοῦτο δὲ τοίνυν κατανοήσαντες ἐπιμελούμεθα μὲν, ὡς ὄρᾳς, καὶ τοῦ σώματος τῆς πόλεως, κατακοσμοῦντες αὐτὸ ὡς κάλλιστον ἡμῖν εἶη, ἔνδοθεν τε οἰκοδομήμασιν κατεσκευασμένον καὶ ταῖς ἔκτοσθεν ταύταις περιβολαῖς εἰς τὸ ἀσφαλέστατον πεφραγμένον. μάλιστα δὲ καὶ ἐξ ἅπαντος τοῦτο προνοοῦμεν, ὅπως οἱ πολῖται ἀγαθοὶ μὲν τὰς ψυχάς, ἰσχυροὶ δὲ τὰ σώματα γίγνοιτο: τοὺς γὰρ τοιούτους σφίσι τε αὐτοῖς καλῶς χρῆσθαι ἐν εἰρήνῃ συμπολιτευομένους καὶ ἐκ πολέμου σώσειν τὴν πόλιν καὶ ἐλευθέραν καὶ εὐδαίμονα διαφυλάξειν¹¹.

2.3.3. Ciało polityczne w literaturze rzymskiej: *corpus - civitas - cosmos*

Dopiero starożytni Rzymianie przepracowali rozsiane intuicje Greków, znajdujących różnego rodzaju cielesne analogie w odniesieniu do społeczeństwa i państwa, w ideę polityczną w ramach rzymskiej doktryny państwowej o rozbudowanej metaforyce konceptualnej w pojmowaniu państwa i społeczeństwa opierającej się na anatomicznej i medycznej terminologii; oraz o szerokiej dyseminacji w licznych tekstach literatury łacińskiej starożytnego Rzymu¹² i późniejszej Europy łacińskiej.

2.3.3.1. Terminologia anatomiczna w odniesieniu do państwa i społeczeństwa

W literaturze i języku łacińskim, a zatem i w mentalności Rzymian, rzymskie imperium, republika (*res publica*), społeczeństwo (*civitas*) i lud (*populus*) miały ducha (*animus*), ciało (*corpus*), członki (*membra*), głowę (*caput*), lub w stanie chorobowym - dwie głowy (*biceps civitas*), brzuch (*venter*), wnętrzności (*intestina*), organy wewnętrzne (*viscera*), żyły (*vena*), krew (*sanguis*). Mogły cieszyć się dobrym zdrowiem (*valere, valitudo*) lub zapaść na choroby (*morbus*) i plagi (*infesta rei publicae pestis*). Jako obywatel należało dbać o ciało rzeczypospolitej (*corpus*

¹¹ LUCIANUS SAMOSATENSIS: *Anacharsis*, 20.

¹² Metaforyka konceptualna ciała politycznego w literaturze rzymskiej: CICERO: *De Officiis*, I, 85; III, 22; III, 32; *In Catilinam*, I, 11; I, 31; II, 11; *Pro Murena*, 51; *Philippica*, VIII, 5, 15; *Pro Cluentio*, LIII, 146; *Pro Sestio*, 135; *Pro Rabirio Perduellionis Reo*, 11; *Ad Atticum*, II, 20, 3; *In Pisonem*, XI, 25; VARRO: *De vita populi romani*, IV, 114; VERGILIUS: *Aeneis*, VI, 832-833; OVIDIUS: *Tristia*, II, 219-232; *Amores*, I, XV, 25-6; LIVIUS: *Ab urbe condita*, I, 16, 7; II, 32, 8-12; XXI, 30, 10-11; FLORUS: *Epitoma de Tito Livio*, II, 14, 5-6; SUETONIUS: *Augustus*, 48; TACITUS: *Historiae*, I, 16; *Annales*, I, 12; I, 13; VELLEIUS PATERCULUS: *Historia romana*, II, 99; SENECA: *De ira*, II, XXXI, 7; *De clementia*, I, IV, 3; I, V, 1; *Oedipus*, 359-60; *Epistulae morales ad Lucilium*, CII, 6; CALCIDIUS: *Timaeus a Calcidio translatus*, 17C; 44D-45B; 70A-B, commentarii 232-235; FLAVIUS CRESCONIUS CORIPPUS: *In laudem Iustini Augusti minoris*, II, 186-229; PSEUDO-PLUTARCHOS: *Institutio Traiani*, II; ROMULUS VULGARIS: III, 16; CASSIODORUS: *Variae*, IX, 2; CHROMATIUS AQUILEIENSIS: *Tractatus in Matthaeum*, 5; *Codex Theodosianus*, IX, 14, 3; *Digesta*, VI, 1, 23, 5; XLI, 3, 30.

rei publicae curare), a w razie konieczności jako lekarz rzeczypospolitej (*medicus rei publicae*) podać jej leki (*medicinam adhibere rei publicae*) lub w ostateczności amputować chore członki lub organy (*membrum amputare / pestiferum amputare*).

2.3.3.2. Bajka o brzuchu (w ciele państwa)

Ezopową bajkę o brzuchu Rzymianie przetworzyli w polityczną przypowieść o konieczności zgodnej koegzystencji plebejuszy z patrycjuszami. Rzymski polihistor Liwiusz zawarł w swojej historii Rzymu rzymską wersję tej bajki, a pojawia się ona potem w dziełach wielu innych autorów w czasach Imperium, w tym Plutarcha i Dionizjusza z Halikarnasu¹³. W drugiej księdze *Ab urbe condita* Liwiusz opowiada o konflikcie klasowym w Rzymie w V w. p.n.e. między warstwami wyższymi i niższymi rzymskiego społeczeństwa. Część plebejuszy postanowiła dokonać secesji, opuścić Rzym i założyć własne miasto w jego pobliżu. Jako emisariusz Rzymian pozostałych w mieście wysłany został do nich senator Meneniusz Agryppa, który wygłosił wobec nich przemowę, mówiąc, że pewnego razu członki ciała obciążone ciężką pracą na rzecz całego ciała zbuntowały się przeciwko brzuchowi, który postrzegały jako organ, który nie wykonuje żadnej pracy. Ręce, usta i zęby postanowiły wziąć brzuch głodem, nie podając mu żadnych pokarmów, i poddać go w ten sposób swojej władzy. Gdy jednak same zaczęły opadać z sił, zrozumiały, jaką rolę pełnił brzuch, odżywiając cały organizm, i to dopiero wtedy zgoda została przywrócona. Tak – jak mówił Meneniusz – było wówczas między plebem i patrycjatem jak pomiędzy tymi członkami jednego ciała w niezgodzie:

Placuit igitur oratorem ad plebem mitti Menenium Agrippam, facundum virum et quod inde oriundus erat plebi carum. Is intromissus in castra prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur: tempore quo in homine non ut nunc omnia in unum consentiant, sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerit, indignatas reliquas partes sua cura, suo labore ac ministerio ventri omnia quaeri, ventrem in medio quietum nihil aliud quam datis voluptatibus frui; conspirasse inde ne manus ad os cibum ferrent, nec os acciperet datum, nec dentes quae acciperent conficerent. Hac ira, dum ventrem fame domare vellent, ipsa una membra totumque corpus ad extremam tabem venisse. Inde apparuisse ventris quoque haud segne ministerium esse, nec magis ali quam alere eum, reddentem in omnes corporis partes hunc quo vivimus vigemusque, divisum

¹³ LIVIUS: *Ab urbe condita*, II, 32; ROMULUS VULGARIS: III, 16; DIONYSIUS Z HALICARNASSU: *Antiquitates Romanae*, VI, 86; PLUTARCHOS: *Coriolanus*, 6.

pariter in venas maturum confecto cibo sanguinem. Comparando hinc quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum¹⁴.

2.3.3.3. *Cicero - corpus rei publicae*

W okresie późnej republiki w *milieu* rzymskich filhellenów upowszechniały się greckie idee, literatura i filozofia. Jednym z nich był Cyceon, rzymski intelektualista i polityk, który – na co wskazuje dyseminacja metaforyki konceptualnej związanej z ciałem politycznym – wypracował wraz z rzymską elitą intelektualną i polityczną okresu późnej republiki łaciński dyskurs ciała politycznego, przepracowując idee greckie w element rzymskiej ideologii państwowej¹⁵.

W traktacie *O obowiązkach*, które wypełniać powinien według Cyceona idealny Rzymianin, polityk ten wspomina dwie platońskie zasady, o których powinien on pamiętać: aby mieć dobro ludu na widoku i żeby *dbać o całe ciało rzeczypospolitej*:

Omnino qui rei publicae praefuturi sunt duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt, ad eam referant obliti commodorum suorum, alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant¹⁶.

Twierdzi on tam również, że korzyści uzyskiwane kosztem swoich rodaków występują wbrew prawom natury, jak gdyby *każdy członek ciała zaczął uważać, że może uzyskać siłę i dobrostan, jeśli będzie je czerpał dla siebie z innych członków, doprowadzając w ten sposób do uwiędu i śmierci całego ciała (politycznego)*:

Ut, si unum quodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri valitudine ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset¹⁷.

Żaden obowiązek nie jest jednak należny tyranowi od innych członków społeczeństwa i mają oni raczej moralne prawo go zabić, *tak jak amputuje się członki ciała, które są chore albo obumarłe i w ten sposób szkodzą innym członkom ciała*:

¹⁴ LIVIUS: *Ab urbe condita*, II, 32.

¹⁵ T.P. WISEMAN: *Cicero and the Body Politic*, s. 133-140.

¹⁶ CICERO: *De Officiis*, I, XXV, 85.

¹⁷ *Ibidem*, III, V, 22.

Etenim, ut membra quaedam amputantur, si et ipsa sanguine et tamquam spiritu carere coeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitate corporis segreganda est¹⁸.

W mowach wygłoszonych przeciwko Katylinie, przywódcy spisku dążącego do zamachu stanu w Republice, Cyceron określał go chorobą toczącą rzeczpospolitą (*infestam rei publicae pestem totiens iam effugimus*)¹⁹. Nie wystarczy jednak usunąć samego Katyliny, spiskowców jest bowiem więcej i nawet po egzekucji Katyliny, *niebezpieczeństwo pozostanie w żyłach i wnętrznościach rzeczypospolitej* (*periculum autem residebit et erit inclusum penitus in uenis atque in uisceribus rei publicae*)²⁰. Te członki ciała politycznego Rzymu, które da się wyleczyć, Cyceron obiecuje wyleczyć, nieuleczalne zaś – odciąć (*quae sanari poterunt quacumque ratione sanabo, quae resecanda erunt non patiar ad perniciem civitatis manere*)²¹.

W mowie w obronie Mureny Cyceron relacjonuje, co sam Katyliną głosił o państwie rzymskim: mianowicie że ma ono *dwa ciała, jedno osłabione ze słabowitą głową, drugie silne, lecz bez głowy*, którego jednak on zostanie głową:

tum enim dixit duo corpora esse rei publicae, unum debile infirmo capite, alterum firmum sine capite; huic, si ita de se meritum esset, caput se uiuo non defuturum²².

W *Filipikach*, które Cyceron wygłaszał przeciwko Markowi Antoniuszowi, dążącemu do dyktatorskiej władzy w Rzymie, ponownie z mocą powtarzał swoje poglądy, że *szkodliwe członki ciała politycznego trzeba wypalić ogniem albo amputować, aby ocalić całe ciało*:

in corpore si quid eius modi est quod reliquo corpori noceat, id uri secarique patimur ut membrum aliquod potius quam totum corpus intreat. sic in rei publicae corpore, ut totum saluum sit, quicquid est pestiferum amputetur²³.

W mowie w obronie Kluencjusza Cyceron porównuje prawo państwa do umysłu i serca organizmu, bez których nie może on zrobić żadnego użytku ze swoich członków, nerwów i żył (*ut corpora nostra sine mente, sic ciuitas sine lege suis partibus, ut neruis ac sanguine et membris, uti non potest*)²⁴.

¹⁸ Ibidem, III, VII, 32.

¹⁹ CICERO: *In Catilinam I*, V, 11.

²⁰ Ibidem, XIII, 31.

²¹ CICERO: *In Catilinam II*, VI, 11.

²² IDEM: *Pro Murena*, XXV, 51.

²³ IDEM: *Philippica VIII*, 5, 15.

²⁴ IDEM: *Pro Cluentio*, LIII, 146.

W mowie w obronie Sestiusa Cynceron twierdzi, że nie jest to dobrym leczeniem, aby skalpel stosować do zdrowej części ciała, lecz rzeźnictwem, a tylko ten leczy Rzeczpospolitą, kto odcina chore jej części:

ut aliquando essetis severi, aliquando medicinam adhiberetis rei publicae. non ea est medicina, cum sanae parti corporis scalpellum adhibetur atque integrae, carnificina est ista et crudelitas: ei medentur rei publicae qui exsecant pestem aliquam tamquam strumam civitatis²⁵.

W jednym z listów do swojego przyjaciela Attyka z roku 59 p.n.e., czyli początków triumwiratu w Rzymie, pisze on, że Rzym *cierpi na polityczną chorobę (nunc quidem novo quodam morbo civitas moritur)*²⁶.

2.3.3.4. Władca - caput rei publicae / imperii

Po upadku Republiki Rzymskiej elementem cielesnego dyskursu o społeczeństwie rzymskim stała się GŁOWA, głowa republiki lub imperium, odnosząca się do władcy w nowym imperialnym systemie władzy, który zapanował w Rzymie pod władzą Cezara Augusta i jego cesarskich następców. Ciało polityczne Rzymu w czasach cesarstwa zaczyna być postrzegane jako organizm o zhierarchizowanej budowie anatomicznej z głową jako jej najważniejszą częścią, co zaobserwować można w literaturze rzymskiej okresu cesarstwa²⁷.

U Tacyty pojawia się pogląd, że jedno ciało republiki powinno być rządzone przez jedną duszę (*unum esse rei publicae corpus atque unius animo regendum*)²⁸ i nie powinno mu brakować głowy (*quo usque patieris, Caesar, non adesse caput rei publicae?*)²⁹.

U Seneki w jego traktacie o rzymskiej cnocie łagodności (*clementia*) napisanym dla cesarza Nerona filozof ten twierdził, że republika i cesarz potrzebują się nawzajem, cesarz bowiem czerpie siłę z ciała republiki, a ona potrzebuje głowy, która jednoczy ciało pod sobą:

²⁵ IDEM: *Pro Sestio*, LXV, 135.

²⁶ IDEM: *Ad Atticum*, 40, II, 20, 3.

²⁷ VERGILIUS: *Aeneis*, VI, 832-833; OVIDIUS: *Tristia*, II, 219-232; *Amores*, I, XV, 25-6; LIVIUS: *Ab urbe condita*, I, 16, 7; II, 32, 8-12; XXI, 30, 10-11; FLORUS: *Epitoma de Tito Livio*, II, 14, 5-6; SUETONIUS: *Augustus*, 48; TACITUS: *Historiae*, I, 16; *Annales*, I, 12; I, 13; VELLEIUS PATERCULUS: *Historia romana*, II, 99; SENECA: *De ira*, II, XXXI, 7; *De clementia*, I, IV, 3; I, V, 1; *Oedipus*, 359-60; CALCIDIUS: *Timaeus a Calcidio translatus* 17C; 44D-45B; 70A-B, commentarii 232-235; FLAVIUS CRESCONIUS CORIPPUS: *In laudem Iustini Augusti minoris*, II, 186-229; PSEUDO-PLUTARCHOS: *Institutio Traiani*, II; ROMULUS VULGARIS: III, 16; CASSIODORUS: *Variae*, IX, 2; CHROMATIUS AQUILEIENSIS: *Tractatus in Matthaeum*, 5; *Codex Theodosianus*, IX, 14, 3.

²⁸ TACITUS: *Annales*, I, 12.

²⁹ Ibidem, I, 13.

olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non posset sine utriusque perniciē; nam et illi uiribus opus est et huic capite³⁰.

Z czasów późnego antyku pochodzi tekst, który był popularnym nośnikiem tych idei w średniowieczu, o bardzo rozsianej recepcji w średniowiecznej literaturze łacińskiej jak i wernakularnej – *Institutio Trajani*, traktat polityczny napisany w IV-V w. według konwencji literackiej jako list uczonego greckiego Plutarcha do cesarza rzymskiego Trajana:

Est ergo primum omnium ut princeps se totum metiatur et quid in toto corpore rei publicae, cuius vice fruatur, diligenter advertat. Est autem res publica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore rei publicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quid enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? Porro, sicut anima totius habet corporis principatum, ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt. Augustus Caesar eo usque sacrorum pontificibus subjectus fuit, donec et ipse, ne cui omnino subesset, Vestalis creatus est pontifex et paulo post ad deos relatus est vivus. Princeps vero capitis in re publica obtinet locum, uni subjectus Deo et his qui vices illius agunt in terris: quoniam et in humano corpore ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia sibi vindicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quastores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum) ad ventris et intestinorum refert imaginem: quae si immensa aviditate congresserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitiis eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo jugiter inhaerentibus agricolae coaptantur: quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt diverticula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque justius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem. Pedum adminicula robustissimo corpori tolle: suis viribus non precedet sed aut turpiter inutiliter et moleste manibus repet, aut brutorum animalium more movebitur³¹.

Ciało rzeczypospolitej (*corpore rei publicae*) tworzą w tym tekście władca (*princeps*) – jako głowa (*caput*), senat - serce (*cor*), sędziowie (*iudex*) i namiestnicy prowincji (*praeses*) – oczy (*oculus*), uszy (*auris*) i języki (*lingua*), urzędnicy (*officialis*) i żołnierze (*miles*) – ręce (*manus*), urzędnicy skarbowi i poborcy podatkowi (*quastor et commentariensis*) – brzuchy (*venter*) i wnętrzności (*intestinum*), rolnicy (*agricola*) – stopy (*pes*).

³⁰ SENECA: *De clementia*, I, IV, 3 - I, V, 1.

³¹ PSEUDO-PLUTARCHOS: *Institutio Traiani*, II.

2.3.3.5. Lukan – Wojna domowa w ciele politycznym Rzymu³²

Lukan, opiewając wojnę domową w Rzymie, opisuje ją jako konflikt w ciele politycznym, między dwoma przywódcami, Pompejuszem i Cezarem, dwiema głowami państwa rzymskiego (*caput*), jako walkę Cezara – głowy Rzymu z jego członkami (*membra senatus*), wojnę która rozdziera wnętrzności (*viscera*) Rzymu rękami (*manus, dextra*) samych Rzymian, upuszcza mu krew (*sanguis*) i odcina jego członki (*membra*) toczona chorobą (*morbis*).

Już w inwokacji poematu Lukan głosi, że opiewa wojnę gorszą od domowej, w której potężny lud (*populus*) zwrócił swoje prawice (*dextra*) przeciwko własnym wnętrznościom (*viscera*), kiedy rodacy walczyli przeciwko swoim rodakom:

Bella per Emathios plus quam ciuilia campos
iusque datum sceleris canimus, populumque potentem
in sua uictrici conuersum uiscera dextra
cognatasque acies³³.

W księdze II Rzym nazywa on głową świata (*caput mundi*), którą nieomal przestałby on być, kiedy podczas I wojny domowej, Mariusza z Sullą, Samniti chcieli zadać cios Rzymowi³⁴:

tum cum paene caput mundi rerumque potestas
mutauit translata locum, Romanaque Samnis
ultra Caudinas sperauit uulnera Furcas!

Również w księdze II Sulla *upuszcza krew Rzymowi, odcina chore członki, lecz swoim leczeniem przekracza granice i zbyt głęboko tnie ręką, gdzie prowadzi go choroba*:

ille quod exiguum restabat sanguinis urbi
hausit; dumque nimis iam putria membra recidit
excessit medicina modum, nimiumque secuta est,
qua morbi duxere, manus³⁵.

Dalej w księdze II Brutus i Katon, wrogowie Cezara, rozprawiają, co należy czynić wobec wybuchu wojny domowej i Katon twierdzi, że tak jak ojciec swoich synów, nie może on

³² Metafory ciała politycznego w *Wojnie domowej* Lukana: LUCANUS: *Bellum civile*, I, 2-3; II, 136; 140-143; 297-303; 655; V, 35-37; 686; VII, 490; 578-581; 617-647; 721-723, IX, 123-125. Więcej o metaforze ciała politycznego u Lukana: J. MEBANE: *Pompey's Head and the Body Politic*, s. 191-215; A.M. MCCLELLAN: *The Politics of Revivication in Lucan's Bellum Civile*, s. 63-66; M.T. DINTER: *Anatomizing Civil War*.

³³ LUCANUS: *Bellum civile*, I, 2-3.

³⁴ Ibidem, II, 136.

³⁵ Ibidem, II, 140-143.

opuścić republiki aż do jej śmierci, aż będzie musiał trzymać w ramionach martwe ciało swojego państwa:

non ante reuellar
exanimem quam te complectar, Roma; tuumque
nomen, Libertas, et inanem persequar umbram³⁶.

W księdze V senatorowie opuszczają Rzym i uchodzą razem z Pompejuszem do Grecji, gdzie rozdzielone członki senatu zbierają się z powrotem w jego ciało:

ordine de tanto quisquis non exulat hic est.
ignaros scelerum longaque in pace quietos
bellorum primus sparsit furor: omnia rursus
membra loco redeunt³⁷.

W księdze VII dochodzi do bitwy pod Farsalos, Rzymianie walczą między sobą i *nienawiść wodzi prawice rzymskie we wnętrzości*:

odiis solus ciuilibus ensis
sufficit, et dextras Romana in uiscera ducit³⁸.

Cezar zagrzewa swoich żołnierzy do walki, każe im jednak oszczędzać plebejuszy, a *wskazuje na senat, ponieważ wie, gdzie płynie krew imperium, gdzie są organy wewnętrzne rzeczypospolitej, gdzie trzeba Rzymowi zadać cios*:

in plebem uetat ire manus monstratque senatum:
scit cruor imperii qui sit, quae uiscera rerum,
unde petat Romam, libertas ultima mundi
quo steterit ferienda loco³⁹.

Cezar zwycięża w bitwie i ścigając pokonanych wrogów *kroczy po wnętrzościach i organach wewnętrznych ojczyzny*:

tu, Caesar, in alto
caedis adhuc cumulo patriae per uiscera uadis,
at tibi iam populos donat gener⁴⁰.

³⁶ Ibidem, II, 297-303.

³⁷ Ibidem, V, 35-37.

³⁸ Ibidem, VII, 490-491.

³⁹ Ibidem, VII, 578-581.

⁴⁰ Ibidem, VII, 721-723.

Lukan używa również metafory GŁOWY państwa / świata / imperium w odniesieniu do WŁADCY / PRZYWÓDCY – *caput orbis* / *summa caput orbis*, określając tak Cezara i Pompejusza⁴¹.

2.3.3.6. Głowa świata – *hafuð heimsins* – *caput orbis*

W *Rómverja sadze* zachowały się fragmenty zawierające metaforę WŁADCY jako GŁOWY świata / Imperium Rzymskiego – *caput orbis*, którą tłumacz oddał jako *hafuð heimsins*.

W księdze V zachował się epizod z początków kampanii wojennej Cezara przeciwko armii Pompejusza, która dokonała przeprawy przez Adriatyk do Grecji. Ścigając ich, Cezar dokonuje tego samego. Przeprowadza się jednak tylko z połową swojej armii. Opóźniająca się przeprawa drugiej połowy legionów skłania go do osobistej przeprawy z powrotem przez Adriatyk, żeby przyspieszyć lądowanie w Grecji. Cezar próbuje przepłynąć na jednej łodzi, sztorm wyrzuca go jednak z powrotem na greckie brzegi. Żołnierze dowiadują się o jego ryzykownych posunięciach i napominają go: jak może on wystawiać się na niebezpieczeństwo, *kiedy życie i zdrowie tak wielu narodów zawisło na tym [twoim] duchu, gdy ty zostajesz głową takiego świata*:

LUCANUS:

'quo te, dure, tulit uirtus temeraria, Caesar,
aut quae nos uiles animas in fata relinquens inuitis
spargenda dabas tua membra procellis?
cum tot in hac anima populorum uita salusque
pendeat et tantus caput hoc sibi fecerit orbis,
saeuitia est uoluisse mori⁴².

Rómverja saga:

226: Meðr þui at þítt lif er vorðit hialp
ok heilsa lyðsins. Ok þu ert vordínn hit
hæsta hófuð heímsins.

595: þuiat lif þítt er hialp ok hæilsa
lyðsins. En nu ertu æitt hið hæsta
hafuð heimsins.⁴³

W księdze IX poematu o wojnie domowej, konflikt dobiega już końca, Cezarowi opierają się już tylko ostatni wodzowie ze swoimi legionami, w tym synowie Pompejusza, który został zabity w Egipcie, uciekając tam po klęsce pod Farsalos. Kiedy jego synowie spotykają się w Libii, Magnus pyta Gnejusza o losy ich ojca: *bracie, gdzie jest ojciec, gdzie stoi najwyższa głowa tego świata?*

⁴¹ Ibidem, V, 686; IX, 123-125.

⁴² Ibidem, V, 682-690.

⁴³ *Rómverja saga* ÞH 307.

LUCANUS:

'dic ubi sit, germane, parens; stat summa caputque
orbis, an occidimus Romanaque Magnus ad umbras
abstulit?⁴⁴

Rómverja saga:

hvar stendr hið hæsta hæfuð
heimsins⁴⁵.

W *Rómverja sadze* określa się przy użyciu tej metafory również najważniejsze miasta danego kraju, co pochodzi jej tekstów źródłowych (*Roma caput mundi*), jak demonstrują poniższe przykłady z tej sagi:

- þuiat það er hæfuð staðr i landinu / þuiat það var hofud stadr landzins⁴⁶.

- þa er Julíus hafdi vNit allt Egipta land. þa var hann i hofud borg landzins er Alexandria heitir⁴⁷

2.3.4. Średniowieczna teologia polityczna

Łaciński cielesny dyskurs o społeczeństwie poddany został syntezie z teologią św. Pawła, wyłożoną w jego listach, i schrystianizowany w średniowiecznej teologii politycznej. Św. Paweł, żydowski uczony w piśmie – faryzeusz, a przy tym rzymski obywatel o wykształceniu klasycznym, do grecko-rzymskiej metafory kognitywnej SPOŁECZEŃSTWO to CIAŁO, włączył Chrystusa i Boga: Kościół to jedno ciało o wielu członkach (*Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro*), którego jedyną głową jest Chrystus (*Christus caput est Ecclesiae*) i Bóg⁴⁸.

⁴⁴ LUCANUS, *Bellum civile*, IX, 123-125.

⁴⁵ *Rómverja saga* ÞH 355.

⁴⁶ Ibidem, 58. Por. SALLUSTIUS: *Jugurtha*, XLVII.

⁴⁷ *Rómverja saga* ÞH 382.

⁴⁸ *Ad Romanos* 12:4-5: Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent : ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra; *Ad Ephesios* 5:23-24: quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae : ipse, salvator corporis ejus; *Ad Colossenses* 1:18: Et ipse est caput corporis Ecclesiae; *1 Ad Corinthios* 11:3: Volo autem vos scire quod omnis viri caput, Christus est : caput autem mulieris, vir : caput vero Christi, Deus; *1 Ad Corinthios* 12:12-27: Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt : ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi : et omnes in uno Spiritu potati sumus. Nam et corpus non est unum membrum, sed multa. Si dixerit pes : Quoniam non sum manus, non sum de corpore : num ideo non est de corpore? Et si dixerit auris : Quoniam non sum oculus, non sum de corpore : num ideo est de corpore? Si totum corpus oculus : ubi auditus? Si totum auditus : ubi odoratus? Nunc autem posuit Deus membra, unumquodque eorum in corpore sicut voluit. Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus? Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus. Non potest autem oculus dicere manui : Opera tua non indigeo : aut iterum caput pedibus : Non estis mihi necessarii. Sed multo magis quae videntur membra corporis infirmiora esse, necessaria sunt : et quae putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorum circumdamus : et quae inhonesta sunt nostra, abundantiorum honestatem habent. Honestam autem nostram nullius egent : sed Deus temperavit corpus, ei cui deerat, abundationem tribuendo honorem, ut non sit schisma in corpore, sed idipsum pro invicem sollicita sint membra. Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra : sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro.

Znajdujemy ją w pismach myślicieli średniowiecznych, a wśród nich medyków, teologów i filozofów⁴⁹.

Jeden spośród nich, Jan z Salisbury żyjący w XII wieku chrześcijański myśliciel w swoim politycznym traktacie *Policraticus*, średniowiecznym zwyczajem przepisując do swojego traktatu fragment Pseudo-Plutarcha, do opisu PAŃSTWA jako CIAŁA włączył boga (*deus*) i kapłanów (*pontifices*) jako duszę (*anima*) tego państwa:

Sequuntur eiusdem politicae constitutionis capitula, in libello qui inscribitur: Institutio Traiani, quae pro parte praesenti opusculo curavi incerere, ita tamen ut sententiarum vestigia potius imitarer, quam passus verborum. Est ergo primum omnium, ut princeps se totum metiatur, et quod in toto corpore Reipublicae, cuius vice fruatur, diligenter advertat. Est autem Respublica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore Reipublicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? Porro sicut anima totius habet corporis principatum: ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt. Augustus Caesar eo usque sacrorum pontificibus subiectus fuit, donec et ipse, ne cui omnino subesset, Vestalis creatus est pontifex, et paulo post ad deos relatus est vivus. Princeps vero capitis in Republica obtinet locum, uni subiectus Deo, et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia, sibi vindicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses, non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum, ad ventris et intestinorum refert imaginem. Quae si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo iugiter inhaerentibus, agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in

⁴⁹WIPO: *Gesta Chuonradi II Imperatoris*, 2; HUMBERT DE MOYENMOUTIER: *Adversus simoniacos*, III, 29; ABELARD, *Epitome theologiae christianae* 29; GREGORIUS CATINENSIS, *Orthodoxa defensio imperialis* II, 536; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Elucidarium*, I, 27; *Concilium Toletanum VIII*; IOANNES SARESBERIENSIS: *Policraticus*, V, 2; HELINANDUS FRIGIDIMONTIS: *De bono regimine principis*, 740; GERHOFUS REICHERSPERGENSIS: *Tractatus in Psalmum LXIV*, V, 111-112; HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis christianae fidei*, II, 2, 3; [JOHANNES PARISIENSIS]: *Rex pacificus, quaestio de potestate papae*; *Siete Partidas*, II, 1, 5; ENGELBERTUS ADMONTENSIS: *De regimine principum*, I, 11; PTOLEMEUS LUCENSIS: *De regimine principum*; BEDA VENERABILIS: *Commentaria in canticis canticorum*, *In cantica canticorum allegorica expositio*; BEATUS Z LIÉBANA: *Commentaria In Apocalypsin*; GUILLELMUS CONCHENSIS: *Glosae super Platonem*; BERNARD SILVESTRIS: *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*; BERNARD Z CHARTRES: *Glosae super Platonem*; ADALBERO OF LAON: *Carmen ad Rotbertum Regem*; MARIE DE FRANCE: *Lais, Człowiek, jego brzuch i jego członki*; CHRISTINE DE PIZAN: *Livre de Corps de Policie*; VINCENTIUS BELLOVACENSIS: *Speculum Doctrinale*; ROBERT HOLCOT: *Convertimini*; JOHN BROMYARD: *Summa Praedicantium*; THOMAS BRINTON Z ROCHESTER: *Sermones*; HENRI DE MONDEVILLE: *Chirurgie de Maître Henri de Mondeville*; PHILIPPE DE MEZIÈRES: *Le Songe du Vieil Pelerin*; NICOLAUS CUSANUS: *De concordia catholica*; JEAN DE TERREVERMEILLE: *Tractatus contra rebelles suorum regum*; ISAAC DE L'ETOILE: *Sermones*, 34, 4; 34, 9; 34, 11; JOHN FORTESCUE: *De laudibus legum Angliae*; JOHN WYCLIFFE: *Tractatus de officio regis*; MARSIGLIO DA PADOVA: *Defensor pacis*; JOHANNES PARISIENSIS: *De potestate regia et papali*; FLORENTINE BRUNETTO LATINI: *Li livres dou trésor*.

obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent, et promovent molem. Pedum adminicula robustissimo corpore tolle, suis viribus non procedet, sed aut turpiter, inutiliter, et moleste manibus repet, aut brutorum animalium ope movebitur. Ponit in hunc modum, more suo, quam plurima, quae diligentius diffusiore tractatu prosequitur, ad informationem Reipublicae, et magistratuum eruditionem. Quae omnia syllabatim exsequi, servilis interpretationis est, quae potius affectat speciem, quam vires auctoris exprimere. Et quia apud ipsum de caeremoniis, et cultura deorum, plura quae religioso principi putabat ingerenda, superstitiosius disputata sunt, his omissis, quae ad idololatriae cultum pertinent, perstringamus breviter sensum hominis, quo principem et officia Reipublicae ad cultum iustitiae informabat⁵⁰.

2.3.5. Lud chrześcijański: ciało / członki / głowa / serce

líkamr / líkams liðr / limr / havfvð / hjarta

Literatura i język staronordycko-islandzki były zdominowane przez dyskurs o ciele politycznym ludu chrześcijańskiego z Chrystusem jako głową, z jednym ciałem i sercem, wieloma członkami złączonymi w jedno ciało – Kościół, co demonstrują poniższe przykłady:

Objaśnienia do mszy - *Messuskýring* (ÁM 672 4^o):

lud chrześcijański ma jedno ciało i jedno serce:

suo sem ver bergíum cristner menn holldí ok blodi gus j þesse þionuztv ok verdum einn líkamur, so skulu ver ok hafa eitt. hjarta⁵¹.

Dialog ciała z duszą - *Soliloquium de arrha animae* Hugona od św. Wiktora - *Viðróða líkams ok sálar* (ÁM 544 4^o):

pan jest głową, a my wszyscy jego członkami jego ciała:

enda er eitt vart havfvð þat er var drottin. En ver ervm allir hans limir⁵².

Elucidarius:

- chrześcijaństwo zwą się ciałem boga, święci jego członkami:

Hverso kallaz kristnir menn líkamar gvðs en helger menn liðir hans⁵³.

⁵⁰ IOANNES SARESBERIENSIS: *Policraticus*, V, 2.

⁵¹ ÁM 672 4^o (*Messuskýring*, folio 57 recto - 61 recto), folio 59 verso, s. 62.

⁵² *Viðróða líkams ok sálar* (ÁM 544 4^o, folio 61 verso - 68 verso), s. 208.

– chrześcijanie są jednym ciałem z Chrystusem, a on z nimi:

verðr cristni eins likamns með kristi fyrir hollð tekiv hans ok er hann einn lichamr með crist⁵⁴.

II Traktat Grammatyczny - *Önnur málfræðiritgerðin* (Ormsbók Snorra-Eddu - ÁM 242 fol.):

my chrześcijanie zwiemy Boga głową, a nas samych członkami (ciała):

Ver er kristner ervm kollvm hann (þ: guð) hofvð vart enn ver hans limer ok liðir⁵⁵.

Starsza saga o dwóch apostołach Janie i Jakubie - *Tveggja postula saga Jóns ok Jakobs* (*hins eldra*):

en hann kynfæri sik ok kuisti limu kristninar⁵⁶.

Siedmiu śpiących: *Septem dormientes*:

niemoralni ludzie są członkami ciała diabła:

Þessi avme madr Decivs sem rettlega mæ kalla limvr og erindreke fiandans⁵⁷.

Homilia na Niedzielę Palmową - *Hómiliur : Homiliae & sermones, Dominica palmarum* *fermo*:

Drotin syndi oll dōme liti-lættes ok þolen-møðe i pinsl sinni þau er vér æigum eptir at likia ef vér vilium gerasc liðir hans⁵⁸.

Głowa nad ludem / narodem – hofvð ifir folk / þíod

Przeniesiona do staroislandzkiego systemu konceptualnego została również metafora PAŃSTWA jako CIAŁA i WŁADCY jako jego głowy, która przyjęła następujące realizacje w literaturze staroislandzkiej⁵⁹:

⁵³ *Elucidarius*, s. 79.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 106.

⁵⁵ *Den første og anden grammatiske afhandling i Snorres Edda*, s. 54.

⁵⁶ *Tveggja postula saga Jóns ok Jakobs (hins eldra)*, s. 564.

⁵⁷ *Septem dormientes, folio 92 recto, columna b, 2*, s. 192.

⁵⁸ *Hómiliur : Homiliae & sermones, Dominica palmarum fermo*, s. 77.

Stjórn:

þv vart settr af gvði höfvð oc höfðingia ifir allt Jsraels folk⁶⁰.

Psalterz wiedeński (Cod. Vind. 2713): psalm 17, 44:

þu skaltt frelsa mig af motsognum lydz þu skaltt setia mig j höfvð þíoda⁶¹.

Głowa panów ziemskich: *höfðingi lendra manna > hafuð lendra manna*

W manuskrypcie *Eirspennill* (*AM 47 fol.* napisany ok. 1300-1350 r.) *Sagi o Hákonie herðibreiðr*, opisując śmierć Gregoriusa Dagssona, skryba – prawdopodobnie pod wpływem cielesnego dyskursu o społeczeństwie – zamienił frazę przepisywanego tekstu głoszącego, że za pamięci ludzi Gregorius był największym wodzem panów ziemskich w Norwegii (*mestr höfðingi lendra manna í Noregi*) na: *był głową panów ziemskich w Norwegii (hafuð lendra manna í Noregi)*:

Nv er þar lokit æfi hans en þat var almæli at hann hafi verit hafuð lendra manna í Noregi⁶².

Podobny wariant tekstu tej sagi zachował się w manuskrypcie *Hulda* z ok. 1350-1375 r.:

þat var almæli. at hann væri hōfut lendra manna j Noregi j þeirre manna minnv m er þa varv vppi⁶³.

Głowa Norwegii – hōfut Noregs

W *Sadze o Magnúsie góði i Haraldzie harðráði* w manuskrypcie *Flateyjarbók* *Þrændowie* (*Þrændr, Þrændir*), ludzie z Þrandheimu, nazywani są głową Norwegii:

hafa Þrændr verit kalladir leingi hōfut Noregs⁶⁴.

⁵⁹ Zob. również o symbolice głowy w dawnych kulturach: *Motyw głowy w dawnych kulturach*.

⁶⁰ *Stjórn*, s. 457.

⁶¹ Psalm 17, 44. W: *Der Wiener Psalter : Cod. Vind. 2713*, s. 9.

⁶² *Heimskringla: Hákonar saga herðibreiðs*, 9. W: *Eirspennill - AM 47 fol - Noregs konunga sögur : Magnús góði - Hákon gamli*, s. 220.

⁶³ *Hulda : De norske kongers sagaer 1030-1155*, t. II, s. 303

⁶⁴ *Magnúss saga góða ok Haralds harðráða*, s. 267.

W *Huldzie* region Þrandheimr nazywany jest głową Norwegii:

Þrandheimr hefir leingí verit kallaðr hqfvt Noregs⁶⁵.

Podobnie w *Fagrskinnie*:

sagðu Þrondhæim hafa veret alla æfe hafuð Noregs. en nu er gort at hærlande⁶⁶.

Głowa rodu – *hqfvd ættar*

W *Sadze o jarlu Magusie* (*Magus saga jarls*) ojciec nazywany jest *głową rodu*:

halsinvm ok hqfdinv skipte ek fodvr þinvm; þviat hann er hqfvd ættar ydarrar⁶⁷.

Głowa nad królestwem – *hofvð yvir rici*

W *Þiðriks saga af Bern* władca kraju nazywany jest *głową nad królestwem*:

ec vil geva þer gvll oc silfr ... oc setia þic hofvð yvir mitt rici⁶⁸.

Głowa całego królestwa – *hofoð allz rikisens*

Alexanders saga: stolica to głowa całego królestwa:

af þviat þesse borg var sterkare oc ferikare en aðrar borgir þa var hon kaulloð hofoð allz rikisens⁶⁹.

Głowa wszystkich miast – *havfvð allra borga*

Antóníuss saga: Rzym to głowa wszystkich miast:

Roma, er kallaz havfvð allra borga⁷⁰.

⁶⁵ *Hulda : De norske kongers sagaer 1030-1155*, t. I, s. 24.

⁶⁶ *Fagrskinna : Nóregs kononga tal*, s. 198.

⁶⁷ *Magus saga jarls*, s. 3.

⁶⁸ *Þiðriks saga af Bern*, t. II, s. 373.

⁶⁹ *Alexanders saga*, s. 9.

⁷⁰ *Antóníuss saga*, s. 120.

2.4. WŁADCA - OJCIEC OJCZYZNY: *PARENS/PATER PATRIAE – FADIR FQÐURLANDS*

Szukając w sagach motywacji powrotów Islandczyków na Islandię lub powodów ich pozostawiania tam nawet wobec prawnego obowiązku jej opuszczenia pod groźą śmierci, znaleźć można wyrazy przywiązania do małych wspólnot rodzinnych lub rodowych, do własnej ziemi, będącej w ich bezpośrednim posiadaniu, i możliwość realizacji staronordyckiego moralnego imperatywu samowystarczalności (aby żywić się samemu).

Egill w *Egils sadze* wraca na Islandię z powodu rodziny, żony i majątku:

Egill segir: 'þessi kostr þiki mér allfýsiligr at taka; vil ek því játa, en eigi níta; en þó verð ek fyrst at fara til Íslands ok vitja konu minnar ok fjár þess' er ek á þar⁷¹.

Gunnarr z Hlíðarenda w *Brennu-Njáls sadze* pozostaje w kraju z powodu przywiązania do swojej własnej ziemi, swojego gospodarstwa:

Fqgr er hlíðin, svá at mér hefir hon aldri jafnfqgr sýnz, bleikir akrar ok slegin tún, ok mun ek ríða heim aptr ok fara hvergi⁷².

Powrót Grettira w *Grettis sadze* jest wyrazem przeznaczenia, zgodnie z którym jego kości mają spoczywać w islandzkiej ziemi:

En far þú at sumri út til Íslands, því þar mun þér auðit verða þín bein at bera⁷³.

Hrútr w epizodzie *Brennu-Njáls sagi* chce wracać z Norwegii na Islandię, ponieważ: *źle jest tym, którzy muszą się żywić na obczyźnie*, nawiązując do maksym etycznych *Hávamál*, że *tylko u siebie można być panem, a kto musi przy każdym posiłku prosić o jedzenie, temu serce krwawi*:

Hávamál:

Bú er betra,
þótt lítit sé,
halr er heima hverr;
blóðugt er hjarta,
þeim er biðja skal
sér í mál hvert matar⁷⁴.

Brennu-Njáls saga:

Þat er sem mælt er, segir Hrútr, at illt er þeim, er á ólandi er alinn⁷⁵.

⁷¹ *Egils saga*, 64.

⁷² *Brennu-Njáls saga*, 75.

⁷³ *Grettis saga*, 39.

⁷⁴ *Edda : Hávamál*, 37.

⁷⁵ *Brennu-Njáls saga*, 6.

Nigdy jednak w tekstach wernakularnych nie pojawia się patriotyczny sentyment wobec Islandii jako kraju i wspólnoty politycznej postrzeganej jako ziemia ojczysta, ziemia przodków nie w jej własnościowym rozumieniu, i jako taka nie jest ona konceptualizowana w rdzennych tekstach staroislandzkich.

2.4.1. *Patria – fǫðurland / feðrland*

Metafora OJCZYŻNY jako ZIEMI OJCÓW (*fǫðurland* / *feðrland*) zostaje na Islandii zaszczerpiona jako adaptacja łacińskiego konceptu ojczyzny (*patria* / *terra patria*) i sam termin staroislandzki *fǫðurland* jest tłumaczeniem wyrazu łacińskiego *patria*.

Najbliżej tej konceptualizacji kraju w poezji skaldycznej był Þórðr Kolbeinsson, który w poemacie *Eiríksdrápa* (napisanym ok. 1023 r.) Norwegię nazywa *lǫnd síns fǫður* – *ziemią swojego ojca*, ojca Eiríka Hákonarsona czyli jarla Hákona Sigurðarsona. W tej strofie formuła ta odnosi się jednak do ziemi posiadanej przez Hákona w znaczeniu realnym, bezpośrednio odnoszącym się do nazwanych elementów rzeczywistości:

Mjóð lét margar snekkjur
(mæðarorr) sem knǫrru
(óðr vex skalds) ok skeiðar
skjaldhlynr á brim dynja,
þás ólittinn útan
oddherðir fór gerða
— mǫrg vas lind fyr landi —
lǫnd síns fǫður rǫndu⁷⁶.

Jest to jednak odosobniony przypadek użycia tej frazy we wczesnej rdzennej literaturze staronordyckiej i nie został użyty tu do oznaczenia kraju jako wspólnoty politycznej przodków.

OJCZYŻNA jako ZIEMIA OJCÓW (*fǫðurland* / *feðrland*) zaczyna się pojawiać w literaturze staroislandzkiej w późnym średniowieczu w tekstach tłumaczonych, na co wskazują poniższe przykłady:

⁷⁶ ÞÓRÐR KOLBEINSSON: *Eiríksdrápa*, 2, s. 491.

Bærings saga fagra (ok. 1300-1325):

En Beringr sneri ferð sinni norðr til Saxelfar ok yfir ana, ok er nú í foðvr landi sinnv, Hollsetv⁷⁷.

Stjórn (ok. 1360-1370):17. I. *Mosebog* 5:

Ok sua sem nokkurr partr af Jsraels folki for þegar medr hertoga Zerobabel heim í sitt fōdurland⁷⁸.

18. I. *Mosebog* 6:

þiat hann uar eigi þaleidiss algōrr sem madrinn sua sem hann er í sinu fōdurlandi. þat er í himinriki. helldr eptir sinni kynferd sem kiōtligum manni er mattulight⁷⁹.

21. I. *Mosebog* 12:

enn af nordri Misia. fedrland hins mikla Alexandri⁸⁰.

Hugleiðing um miskunn - ÁM 672 4° (ok. 1450-1500):

fagnadur sie hins hímneska fodr landz⁸¹.

Ritning Bernharðs (ok. 1500):

Hvatlegt er þeir voru eru utlægðir langt í frá hinu sæla paradísar fauðurlandi ok skulu pínast ævenlega í helvíti; þeir skulu alldri sjá ljós ok alldri munu þeir auðlast hvíld, nema um ótaululega maurg þúshundruð þúshundraða vetra eru þeir pínandi í helvíti, ok alldri þaðan leysandi, þar sem hvorki er at sá mœðist nokkut sinni er pínir ok hann deyr alldri er pínist⁸².

Dínuss saga drambláta (późne średniowiecze):

þesse breitin þiker mǫnnum nockud vndarlig, er kǫngurinn heffur so flíött brugded sinne firerætlan, og þö vilia þeir honum hlíða, dreijffest nu hinn mesti hlutur þessa herss, og sæker huør sem mest mä heim j sitt (var. föstur- / fōdur-) land, enn hird og heimugleger menn Max(imilianus) k(öngs) dueliast efftir j herbudunum, voru það hertugar og jarlar⁸³.

⁷⁷ *Bærings saga fagra*, 28, s. 115.

⁷⁸ *Stjórn*, 17. I. *Mosebog* 5, s. 52

⁷⁹ *Ibidem*, 18. I. *Mosebog* 6, s. 55

⁸⁰ *Ibidem*, 21. I. *Mosebog* 12, s. 85.

⁸¹ *Hugleiðing um miskunn Guðs*. W: Manuskrypt *ÁM 672 4°* (zbiór pism teologicznych), *folio 82 verso*.

Dostępny w repozytorium Kolekcji Arnamagnæańskiej (Den Arnamagnæanske Samling) - *Handrit.is*:

<https://handrit.is/da/manuscript/view/da/AM04-0672>

⁸² *Ritning Bernharðs* (BERNARD DE CLAIRVAUX: *Meditationes piissimæ de cognitione humanæ conditionis*), s. 196.

⁸³ *Dínuss saga drambláta*, s. 83.

2.4.2. *Parens / pater patriae – faðir fǫðurlands*

Przez podobieństwo do władzy ojcowskiej nad rodziną postrzegana była władza najwyższego boga Odyna nad niżej stojącymi w hierarchii bogami i ludźmi w rdzennym staronordyckim systemie konceptualnym: *al·faðir / all·fǫðr / alfavǫr* = ojciec wszystkiego / wszystkich / wszechrzeczy⁸⁴, o czym świadczą poniższe teksty:

Edda: Helgakviða Hundingsbana hin fyrri:

Dv vart, en scępa!
 scass valkyria,
 ætvl, amátlig
 at Alfǫðvr;
 mvndo einheriar
 allir beriaz,
 svevis kona!
 vm sakar þinar⁸⁵.

SNORRI STURLUSON: *Snorra Edda:*

- Ok firir því ma hann (∴ Óðinn) heita *Alfavǫr, at hann er faþir allra goþana ok manna ok allz þes, er af honvm ok hans krapti var *fvllgert⁸⁶.
- Opinn heitir ʀAllfavǫr [var. alfapir], þvíat hann er faþir allra goþa var⁸⁷.
- sva sem segir Arnor iarlaskald, at *Opinn heiti Allfavǫr⁸⁸

ARNÓRR JARLASKÁLD ÞÓRÐARSON: *Þorfinnsdrápa:*

Nú hykk slíðrhugaðs segja
 — síð léttir mér stríða —
 (þýtr Alfǫður) ýtum
 jarls kostu (brim hrosta)⁸⁹.

⁸⁴ Koncept Odyna jako wszechojca mógł się wykształcić w synkretycznej religii staronordyckiej pod wpływem chrześcijaństwa: O. NORDLAND: *Valhall and Helgafell*, s. 66-99.

⁸⁵ *Edda: Helgakviða Hundingsbana hin fyrri*, 38.

⁸⁶ SNORRI STURLUSON: *Gylfaginning*, 55, s. 17.

⁸⁷ Ibidem, 84, s. 27.

⁸⁸ SNORRI STURLUSON: *Skáldskaparmál* 232, s. 88.

⁸⁹ ARNÓRR JARLASKÁLD ÞÓRÐARSON: *Þorfinnsdrápa*, 1, s. 231-2.

Podobnie konceptualizowano również BOGA chrześcijańskiego – jako OJCA WSZYSTKICH (*Snjallastr faðir allra / hreinlífr faðir dróttar*): czego przykładem jest poemat *Leiðarvísan* anonimowego skalda:

Dag reis sinn með sigri
snjallastr faðir allra
— sonr huggaði seggi
sólar hauðrs — af dauða.
Áðr batt flærðarfróðan
fjanda heilagrandi
fast ok fyrða leysti
fremðarstyrkr ór myrkrum⁹⁰.

Metafory konceptualnej OJCA używano również w Skandynawii, jak i na kontynencie, w odniesieniu do duchownych, zwłaszcza biskupów: *anndaligir fedr / uirduligs faudurs / werdugaste fader / kiære fader i gude / andaleghs fadurs / signaðr faðir / anlegr fader / andlegr fader / heilagrandi / milldr faðer / minn hinn sæte faðer*, licznie pojawiające się w średniowiecznych skandynawskich źródłach dokumentowych⁹¹.

W średniowiecznej Skandynawii pojawia się również pod wpływem łaciny starożytna rzymska metafora WŁADCY jako OJCA OJCZYZNY⁹²: *parens / pater patriae* – *faðir fǫður-lands*.

⁹⁰ *Leiðarvísan*, 31. Faðir – OJCIEC w odniesieniu do Boga chrześcijańskiego w poezji skaldycznej: *Leiðarvísan*, 31, s. 168; *Drápa af Máriugrát*, 31, s. 781; NÍKULÁS BERGSSON: *Jónsdrápa postula*, 2, s. 68; GAMLI KANÓKI: *Jónsdrápa*, 4, s. 136; *Leiðarvísan*, 3; 29; 31; 38, s. 143, 166-167, 168, 173; *Sólarljóð*, 75, s. 349; *Heilags anda drápa*, 4; 11; 13; 16; 17, s. 454-5, 460-461, 463-464; 465-466; 466-467; *Máriudrápa*, 36, s. 508; *Lilja* 57; 81, s. 627-628, 653-654; *Máriuvisur* II, 20; III, 1, s. 714-15, 719; KÁLFR HALLSSON, *Kátrínardrápa* 10; 27, s. 938, 948; *Péttsdrápa*, 1; 2, s. 797-798.

⁹¹ *Faðir* – OJCIEC w odniesieniu do duchownych kościoła katolickiego: biskupów: dokument nr 324. *1 Marts 1481. á Hólum. Syðrahóltsbréf*. W: *Diplomatarium Islandicum*. Ed. JÓN SIGURÐSSON. København 1857-1876, t. VI (1481-1491), s. 346; dokument nr 220. *3 December 1492. á Hólum. Blængzhóll*. W: *Diplomatarium Islandicum*, t. VII (1492), s. 151; dokument nr 99. *29. Oktober 1522. á Hólum*. W: *Diplomatarium Islandicum*, t. IX (1522), s. 120; dokument nr 71. *21. Maí 1522. í Björgvin*. W: *Diplomatarium Islandicum*, t. IX (1522), s. 84; dokument 356. *11 Decbr 1359. Nidaros*. W: *Diplomatarium Norvegicum*, t. II, s. 287; *Guðmundar saga byskups*, t. II, s. 4; dokument 33. *1360. 20. juli. Skálholt*. W: *Diplomata Islandica : Íslensk bréf & skjöl. Íslandske originaldiplomer indtil 1450*, s. 37; *Réttarbótr Magnúss Eiríkssonar*, t. III, s. 153; *Seyðabævið*, s. 45; *Jóns saga byskups ens helga*, s. 94; dokument nr 46. *1297-23. juni. Tautra [Frosta]*. W: *Norske diplomer til og med år 1300*, s. 83; manuskrypt z kolekcji *British Library: Additional manuscripts* nr 26050, folio 1 recto; *Réttarbótr Hákonar Magnússonar*, t. III, s. 99; *Sáttargerð í Túnsberg*, t. II, s. 475; *Thomas Saga Erkibyskups : Fortælling om Thomas Becket Erkebiskop af Canterbury : To Bearbejdelser samt Fragmenter af en tredje*, s. 99, 105, 138, 190; *Kristinn rétr Jóns erkibyskups (hinn nýi)*, t. II, s. 354; *Réttarbótr Magnúss Hákonarsonar*, t. II, s. 481.

⁹² OJCIEC OJCZYZNY (*parens / pater patriae*) w literaturze rzymskiej w odniesieniu do WŁADCY: JUVENALIS: *Saturae*, VIII, 244; GAIUS PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS: *Panegyricus*, II, 3; IV, 2; XX; XXI, 4; XXVI, 3; XXIX, 2; XXXIX, 6; LIII, 1; LXVII, 1; LXXXVII, 1; 3; XCIV, 4; OVIDIUS: *Fasti*, II, 119-148; III, 72; *Tristia*, II, 37-40; 155-160; 161-168; II, 573; *Metamorphoses*, XV, 858-860; ENNIUS: *Annales*, V 117-121; CICERO: *Pro Sestio*, 57; 121, *Pro Rabirio Perduellionis Reo*, 27; 10, 27; *In Pisonem*, 3, 6; *De domo sua*, 35, 94; *Ad Atticum*, IX, 10, 3; *Ad Quintum fratrem*, I, 1, 31; *De re publica*, I, 64; II, 47; *De oratore*, III, 1, 3; *Phillipica II*, 12; *De divinatione*, I, II, 3; SENECA: *De clementia*, I, 10, 3; I, 13, 4; I, 14, 2; *Octavia*, 472; SÜETONIUS: *Divus Iulius*, 76, 1; *Augustus*, 58, 1-2; *Tiberius*, 26; *Nero*, 8; PLINIUS MAIOR: *Naturalis historia*, VII, 117; LIVIUS: *Ab urbe condita*, I, 16, 3-4; 16, 6; II, 60, 3; IV, 42, 3; V, 49, 7; VI, 12, 5-8; XXII, 5, 11; XXII, 30, 2-4; periocha CXVI;

Najwcześniejsze zachowane przykłady jej użycia znajdują się w *Gesta Danorum* autorstwa Saxo Gramatyka (XII-XIII w.). W ten sposób nazywany jest w jego kronice król Danii Niels Stary - w kontekście śmierci męczeńskiej króla Danii Knuta Świętego: możni i lud nie wąż się poddawać go sądowi w tej sprawie na wiecu z szacunku do niego jako *ojca ojczyzny*:

Itaque patriae parentem, honoris pariter eius atque aetatis aestimatione verecundius habita, ab hoc animadversionis genere immunem reliquit⁹³.

Wybrany na arcybiskupa Lund podczas nasilonych najeżdżów Wendów na Danię Absalon z powodu swojego patriotycznego (*erga patriam pietas*) zaangażowania w obronę Danii przed Słowianami przez Saxa Gramatyka również określany jest *ojcem* swojej *ojczyzny* (*pater patriae*):

Nec pensi duxit duratos gelu fluctus hibernis sulcare navigiis, ne ullum anni tempus salutaribus vacaret excubiis aut insignis eius erga patriam pietas necessitati cedere videretur. Itaque non minus patriae parentem quam pontificem egit, militiae et religionis sociato fulgore conspicuus⁹⁴.

Ojcem ojczyzny nazywa się w kronice Saxa także króla Danii Valdemara - *mieszkańcy Danii cieszyli się z bezpiecznego powrotu do domu ojca ojczyzny* długo nieobecnego w kraju z powodu przebywania na zjeździe u cesarza Fryderyka:

Ita patriae parens, prosperum reditum emensus, exoptatam adventus sui copiam ostantibus civium animis obtulit⁹⁵.

Ojcem ojczyzny (*pater patriae*) nazywa również biskupa Skálaholt Þorláka autor jego łacińskiego żywotu (*Latínubrot um Þorlák biskup*):

Sed qualiter beatus Thorlacus ad summi sacerdotii gradum promotus sit, sufficienter in superiore huius operis libro expressimus. His igitur presulibus et eximiis plebis sibi commisse rectoribus Scalotensis ecclesia uiguit, et usque ad sancti Thorlaci tempora sicut modo comprobatur magis ac magis in suo statu amplificata et dignanter confirmata conualuit. Isti sunt precipui gregis dominici pastores et uerissimi patres patrie qui sue et

HORATIUS: *Carmina*, I, 2, 49-52; III, 24, 25; III, 25, 27; MANILIUS: *Astronomicon*, I, 7; I, 925; *Res gestae divi Augusti*, 35, 1; *Fasti Praenestini*, 5 luteo; TACITUS: *Annales*, I, 72, 2; II, 87; XI, 25, 7; FLORUS: *Epitome de T. Livio*, II, 13; LUCANUS: *Bellum civile*, II, 388; IX, 598 – 610; PETRONIUS: *Satyricon*, LX; MARTIALIS: *De spectaculis*, III, 11-12; *Scriptores Historiae Augustae*, Hadrian, VI, 4; Antoninus Pius, VI, 6; Marcus Antoninus Philosophus, IX, 3; oraz w literaturze greckiej okresu rzymskiego: PLUTARCHOS: *Cicero*, 23, 2–3; APPIANUS: *Bellum civile*, II, 7, 25. Więcej o figurze OJCA OJCZYNY w myśli rzymskiej: A. ALFÖLDI: *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*.

⁹³ SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum*, XIII, 7, 6, s. 357.

⁹⁴ Ibidem, XIV, 21, 3, s. 413.

⁹⁵ Ibidem, XIV, 28, 23, s. 444.

suorum subditorum utilitati bene prouidentes, suos sequaces crebris ammonitionibus et bonorum operum ex[emplis exhortantes] . . .⁹⁶.

Znajdujemy tę metaforę konceptualną, choć jako trawestację, w anonimowym poemacie skaldycznym *Páter ertu ok princeps feiti* z manuskryptu *AM 732 b 4°* (XIV w.): *jesteś ojcem i przywódcą*:

Páter ertu ok princeps feiti, / prócussúl ertu svartra pússa, / rex heitir þú lifra ljóssa, / látprúðr ertu domnús húða, / preses ertu ok lofðungur lýsis, / leðrs kalla þik césarem allir, / mágister ertu maks ok leista, / margsvinnr ertu dúx fyr skinum⁹⁷.

Językową realizację *faðir fǫður·lands* przybiera w wierszu Pálla Sveinssona, *Prumaði Norðri / og þungan stundi...* napisanym na powitanie króla Chrystiana X w Reykjavíku w 1921 r.:

Göfugur konungur,
Kristján níundi,
fyrstur konunga
sá vort fǫðurland.
»Faðir fǫðurlands«
færandi hendi
kom með góða gjöf,
þá er gladdi mengi⁹⁸.

Prawdopodobne pochodzące z literatury rzymskiej źródła metafory *pater patriae* dla jej islandzkich realizacji to znani na średniowiecznej Islandii Horacy i Lukan, używający jej w poniższych przykładach:

HORATIUS: *Carmina*, I, II, 49-52: poeta opiewa Cezara Augusta, nazywając go ojcem (*pater*) i najwyższym przywódcą (*princeps*):

tollat; hic magnos potius triumphos,
hic ames dici pater atque princeps,
neu sinas Medos equitare inultos
te duce, Caesar⁹⁹.

⁹⁶ *Latínubrot um Þorlák biskup: De sancto Thorlaco episcopo et aliis episcopis nostris*, 1, s. 324.

⁹⁷ *AM 732 b 4°, folio 8 verso/linia 11 – 8 verso/linia 13*, s. 1251.

⁹⁸ PÁLL SVEINSSON: *Prumaði Norðri / og þungan stundi...*, s. 2.

⁹⁹ HORATIUS: *Carmina*, I, II, 49-52. Zob. HELGI GUÐMUNDSSON: *Hóras*, s. 30–33.

LUCANUS: *Bellum civile*¹⁰⁰:

- II, 388: *urbi pater est urbique (patriaeque) maritus* – tymi słowami Lukan wychwala Katona Młodszego, który *stał się dla państwa ojcem i mężem*:

huic epulae uicisse famem, magnique penates
 summouisse hiemem tecto, pretiosaue uestis
 hirtam membra super Romani more Quiritis
 induxisse togam, Venerisque hic us usus,
 progenies: urbi pater est urbique maritus, / var: urbi pater est urbique (patriaeque)
 maritus
 iustitiae cultor, rigidi seruator honesti,
 in commune bonus; nullosque Catonis in actus
 subrepsit partemque tulit sibi nata uoluptas¹⁰¹.

- IX, 598 – 610: *parens uerus patriae (prawdziwy ojciec ojczyzny)* – znów nazwany został Katon, kiedy prowadził swoich żołnierzy przez libijskie Syrty, znosząc trudy na równi z prostymi żołnierzami:

hunc ego per Syrtes Libyaëque extrema triumphum / ducere maluerim, quam ter
 Capitolia curru / scandere Pompei, quam frangere colla Iugurthae. / ecce parens
 uerus patriae, dignissimus aris, / Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit /
 et quem, si steteris umquam ceruice soluta, / nunc, olim, factura deum es. iam
 spissior ignis, / et plaga, quam nullam superi mortalibus ultra / a medio fecere die,
 calcatur, et unda / rarior. inuentus mediis fons unus harenis / largus aquae, sed
 quem serpentum turba tenebat / uix capiente loco; stabant in margine siccae /
 aspides, in mediis sitiebant dipsades undis¹⁰².

Zachował się korespondujący z *Bellum civile* Lukana (II, 388: *urbi pater est urbique maritus*, / var: *urbi pater est urbique (patriaeque) maritus*) fragment *Rómverja sagi*. Katon Młodszy, jako jeden z republikańskich przywódców politycznych, nazywany jest *tam prawdziwym ojcem chłopów* (*sannliga fadir bonda*):

hann kom ok alldri or harklæðum. ok var æ buinn til farnar fyrir sakir frelsis ok laga.
 hann var sannliga fadir bonda. höfðingi höfðingia. fagnaðr Rettlætis umbot laganna. ok
 alldri matti mannlöst finna i lifi Katonis¹⁰³.

¹⁰⁰ *Patria* = ojczyzna w tekście Lukana: *Bellum civile*, I, 175; 186; II, 382; 388; 520; 540; III, 73; 339; IV, 27; 212; V, 48; 270; 802; VI, 320; VII, 30; 261; 346; 597; 722; VIII, 148; 263; 815; IX, 22; 24; 250; 264; 385; 559; 601; 871; X, 154.

¹⁰¹ LUCANUS: *Bellum civile*, II, 384-391.

¹⁰² Ibidem, IX, 598-610.

¹⁰³ *Rómverja saga* þH 253.

3. WPŁYWY LITERATURY ŁACIŃSKIEJ NA MENTALNOŚĆ ISLANDCZYKÓW

Cztery metafory konceptualne w języku i literaturze średniowiecznej Islandii: SZCZĘŚCIA / LOSU jako KOŁA sterowanego przez byty nadprzyrodzone, PRZEZNACZENIA i ŻYCIA jako TKANINY tkanej lub NICI przędzonej przez byty nadprzyrodzone, PAŃSTWA i SPOŁECZEŃSTWA jako CIAŁA i jego CZŁONKÓW oraz WŁADCY jako OJCA OJCZYZNY, nie tylko z powodu korelacji pod względem struktury konceptualnej tych metafor w ich językowych realizacjach w obu literaturach, łacińskiej i staroislandzkiej, które zostały tu wykazane na przykładach, lecz przede wszystkim z powodu częstości ich występowania w literaturze staroislandzkiej, braku przykładów jej użycia w najstarszych utworach poezji eddaicznej i skaldycznej, wzrastającej częstości w staroislandzkiej prozie powstającej na wzór literatury łacińskiej, jak tu wykazano, musiały zostać zaimportowane do islandzkiego systemu konceptualnego z literatury łacińskiej w wyniku transferu kulturowego. Teza ta nabiera nawet większego stopnia prawdopodobieństwa, ponieważ możliwe okazało się określenie lineażu tekstualnej transmisji tych metafor konceptualnych na nośniku tekstów łacińskich importowanych do średniowiecznej Skandynawii i Islandii, w których to lineażach transmisji *Antikensagas*, zwłaszcza zaś *Rómverja saga*, oraz ich łacińskie *texti recepti* okazały się istotnym ogniwem.

Występowanie tych łacińskich metafor konceptualnych w literaturze staroislandzkiej można powiązać z procesami społecznymi zachodzącymi w społeczeństwie, których te metafory są znacznikami: z procesem cywilizowania się średniowiecznych Islandczyków, internalizacją moralnego reżimu, powstawaniem więzi społecznych nowego typu - nie wynikających jak dotąd z relacji pokrewieństwa, a mianowicie wspólnoty parafialnej, czy kościelnej, w której duchowny był OJCEM lub PASTERZEM połączonej więzią zbiorowości społecznej; początków kształtowania się poczucia przynależności do większej społecznej zbiorowości – PAŃSTWA, w którym poddani wraz z jego WŁADCĄ tworzą jedno CIAŁO jako CZŁONKI tego społeczeństwa; oraz stopniowego kształtowania się tożsamości z krajem rodzinnym jako ojczyzną, z ziemią, na której się mieszka, a nie którą bezpośrednio się posiada – jako ojcowiznę, a w konsekwencji również związku tożsamości z WŁADCĄ jako OJCEM OJCZYZNY i swoich poddanych.

Z łacińskiego systemu konceptualnego pochodzą oczywiście również inne metafory konceptualne występujące w literaturze i języku staroislandzkim, PAŃSTWO jako ŁÓDŹ i jej ZAŁOGA — nawa państwowa, ZDROWIE lub CHOROBA SPOŁECZEŃSTWA oraz jego LECZENIE jako powinności rządów świeckich i duchownych, UCZENIE SIĘ jako ZASPOKAJANIE GŁODU

wiedzy lub ODŻYWIANIE SIĘ wiedzą i poznaniem (w tym wiedzą o Bogu), BÓG jako TWÓRCA świata, ich transmisji nie można jednak połączyć z *Rómverja sagą* i jej *texti recepti*, ponieważ w tych tekstach nie występują. Ich transmisja do literatury staroislandzkiej i integracja ze staroislandzkim systemem konceptualnym badana jest przeze mnie w toku realizacji projektu badawczego „Dyseminacja łacińskich metafor konceptualnych w literaturze staronordyckiej jako przejaw chrystianizacji i europeizacji średniowiecznej Skandynawii” o numerze 2017/27/N/HS3/00740 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, którego wyniki zostaną przedstawione w osobnych publikacjach.

V. HISTORIA STAROŻYTNA W *RÓMVERJA SAGDZE* A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA ELITY INTELEKTUALNEJ ISLANDCZYKÓW W ŚREDNIOWIECZU

Literatura starożytnego Śródziemnomorza, hebrajska, grecka i rzymska, a spośród literackiego kanonu ostatniej zwłaszcza poeta epicki Lukan i historyk Salustiusz oraz islandzka adaptacja ich dzieł — *Rómverja saga*, wywarła istotny wpływ na kształtującą się po przyjęciu chrześcijaństwa tożsamość kulturową Islandczyków, przede wszystkim zaś na konstruowanie islandzkiej teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów, udowadniającej zgodnie z ówczesnymi, tj. średniowiecznymi, metodami naukowymi genealogiczne pokrewieństwo Islandczyków z Europejczykami z kontynentu poprzez budowanie ich starożytnej śródziemnomorskiej genealogii, co może być postrzegane jako wyraz częściowej latynizacji tożsamości kulturowej elity intelektualnej Islandczyków w średniowieczu.

1. TEORIA O TROJAŃSKIM POCHODZENIU NORDYCKICH BOGÓW ASÓW

Od XII i XIII wieku islandzkie rody arystokratyczne, wśród nich Sturlungowie, Breiðfirðingowie, ród z Oddi, z Haukadalsr, rody Hauka Erlendssona i jego żony Steinunn Áladóttir (*Vallverjar*, *Flóamenn* i *Seldælir*) oraz Jóna Hákonarsona z Víðidalstunga, zaczęły wywodzić pochodzenie własne oraz ludów i monarszych rodów Skandynawii, Ynglingów, Skjöldungów i Knýtlingów, od starożytnych Trojan, Greków oraz postaci biblijnych z *historia sacra*, począwszy od samego Adama z Księgi Rodzaju poprzez bogów i herosów mitologii oraz historii greckiej i rzymskiej. Zjawisko to trwało aż późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności, bowiem żyjący jeszcze w XVI wieku ksiądz z Grenjaðarstaður w północnej

Islandii — Sigurðr Jónsson, syn biskupa Jóna Arasona, miał mieć wśród swoich przodków, jak przeczytać można w jego genealogii, Trojan, Greków, potomków Noego i pierwszych, przedpotopowych ludzi z Księgi Rodzaju, jak przeczytać można w jego drzewie genealogicznym.

Zaczął panować na Islandii wśród warstw wyższych tamtejszego społeczeństwa przekonanie, że Islandczycy, jak i wszyscy Skandynawowie, pochodzą z Troi, stamtąd bowiem pochodzić mieli Ásowie (*Æsir*), bogowie nordyccy, którzy pozostawili po sobie na Północy królewskich i arystokratycznych potomków oraz założone przez siebie państwowości: Szwecję, Norwegię i Danię. Ásowie, rozumiani przez ówczesnych Skandynawów jako Azjaci (*Ástamenn*), mieli bowiem być uciekinierami z Miasta Ásów (*Ásgarðr*) położonego na kontynencie Azji (*Ásía*), królestwa i miasta—państwa utożsamianego przez islandzkich intelektualistów z miastem Troją zniszczonym przez Greków podczas wojny trojańskiej. To oni mieli przynieść do Skandynawii cywilizację: religię, naukę, technikę, prawo, literaturę, język, i za jej pomocą poddać swojej władzy tubylców, którzy przybyszów uznali za bogów z powodu ich wyższości cywilizacyjnej, i tam również mieli oni założyć monarsze dynastie i dać początek rodom arystokratycznym Skandynawii¹.

Poprzez sformułowanie teorii o emigracji Trojan do Skandynawii po wojnie trojańskiej i włączeniu jej do sag islandzkich: zarówno w formie genealogicznego wywodu przodków jak i narracji historycznej, Skandynawowie zostali włączeni do historii powszechnej oraz biblijnej *historia sacra*, a zatem i w ten sposób również do wspólnoty Europejczyków. Literatura pomogła Islandczykom dostrzec *Innych*, Europejczyków i chrześcijan, jako jednych z nich, i samych siebie jako jednych z *Innych*.

Liczne spisywane wówczas wywody genealogiczne oraz narracje etnogenetyczne sięgające starożytności greckiej, rzymskiej i biblijnej wskazują na wytworzenie się w Skandynawii w wyniku jej chrystianizacji i europeizacji poczucia tożsamości z cywilizacją europejską, kulturą chrześcijańską i grecko—rzymską. Tożsamość ta nabierała charakteru hybrydycznego. Powstawała bowiem jako synkretyczna synteza rdzennych i obcych elementów kulturowych, które wywodziły się z zanikającej cywilizacji skandynawskiej i antagonistycznie nastawionej względem niej chrześcijańskiej cywilizacji łacińskiej. Ona sama zaś uległa synkretyzacji z elementami kulturowymi antagonistycznie nastawionymi wobec

¹ H. KLINGENBERG: *Odin und die Seinen*, s. 31—80; IDEM: *Odins Wanderzug nach Schweden*, s. 19—42; IDEM: *Trór Thórr (Thor) wie Trōs Aeneas*, s. 17—54; R. SIMEK: *Der lange Weg von Troja nach Grönland*, s. 315—327.

siebie nawzajem cywilizacji, greckiej i rzymskiej oraz hebrajskiej. Elementy tych kultur, które wcześniej już uległy kulturowej syntezie w uniwersalizmie średniowiecznym, za pośrednictwem chrześcijaństwa ulegały dalszej synkretyzacji w Skandynawii z jej rdzenną kulturą.

O tych przemianach kulturowych w Skandynawii w pełnym i późnym średniowieczu traktuje niniejszy podrozdział: o kwestii wytworzenia się w kręgach intelektualnych średniowiecznych społeczeństw skandynawskich swego rodzaju hybrydycznej tożsamości, która składała się z mieszających się substratów: staronordyckiej tradycji ustnej i dyskursu genealogicznego, chrześcijańskiej ideologii i kultury łacińskiej starożytnego Rzymu wraz z jego historią, literaturą, językiem, jak i ich naukowym aparatem, dyscyplinami naukowymi i narzędziami intelektualnymi.

W tym podrozdziale analizuję staronordyckie narracje o początkach: migracyjną trojańską etnogenezę ludów skandynawskich, wyodrębniając elementy rdzenne oraz łacińskie i chrześcijańskie, socjolingwistyczne teorie naukowe starożytności i średniowiecza, euhemeryzm, apoteozę, etymologię, zastosowania językowych środków retoryki, które przyłożono do rdzennej tradycji, aby zbudować teorię o trojańskim pochodzeniu Skandynawów i potwierdzić ją naukowymi, zgodnie z ówczesnym stanem nauki, dowodami.

Rozkładając tę teorię na uczone, tj. pochodzące z uczoności średniowiecznej i starożytnej, teoretyczne elementy podstawowe zapożyczone z ówczesnych nauk: historiografii, literatury, filozofii i teologii, odpowiadam na pytania: pochodną jakiej wiedzy zdobytej na drodze ówczesnej edukacji była teoria o trojańskim pochodzeniu Skandynawów? Jaką edukację musieli odebrać jej twórcy i wyznawcy? Jakich lektur ona wymagała? Jakie były hipotezki, z których wyrosła ta narracja etnogenetyczna? Jakie narzędzia interpretacyjne przyłożone zostały do rdzennych skandynawskich tradycji?

Literatura grecka i rzymska, a w tym Lukan i Salustiusz oraz ich islandzka adaptacja — *Rómverja saga*, miały istotny udział, jak niżej staram się to wykazać, w konstruowaniu islandzkiego mitu o trojańskim pochodzeniu Skandynawów: będąc źródłem wiedzy historycznej o upadku Troi, migracji Trojan i założeniu Rzymu; oraz służąc jako model narracyjny, opowiadając o rzymskim imigracyjnym micie etnogenetycznym i religijnym rytuale apoteozy władców oraz ich kulcie; jak również model argumentacyjny i eksplikacyjny, zawierając zastosowania etymologizacji, euhemeryzacji i użycia figur retorycznych.

2. HYBRYDYZACJA TOŻSAMOŚCI

Czym charakteryzowała się tożsamość hybrydyczna średniowiecznych Islandczyków?

Żeby lepiej zrozumieć to zjawisko społeczne, warto przyjąć perspektywę teorii postkolonialnej, która znajduje coraz szersze zastosowanie w badaniach nad kulturą średniowieczną².

Homi K. Bhabha, jeden z jej autorów i teoretyków, opisuje fenomen zmiany kulturowej w sytuacji kontaktu i koegzystencji społeczeństwa dominującego i podległego, mających odmienne kultury. Robi to za pomocą trzech pojęć oddających naturę tego fenomenu kulturowego: *hybrydyzacja*, *mimikra* i *trzecia przestrzeń*.

Hybrydyzacja tożsamości to zjawisko społeczne, do którego dochodzi w wyniku migracji ludności i kontaktów społecznych, które prowadzą do transferu kultury: społeczeństwa przejmują obce elementy kulturowe, które w skali długiego trwania (*longue durée*) stają się częścią ich kultury, niektóre zaś z nich — ich tożsamości³. To zjawisko społeczne nasila się zwłaszcza w przypadku zachodzenia w danym społeczeństwie silnych wpływów obcych wynikających z nasilonej imigracji, jak podczas najazdu i kolonizacji, czy kontaktów społecznych w okresach intensyfikacji handlu i wymiany towarów, lub zewnętrznych wpływów politycznych, kulturowych i religijnych, na przykład gdy dochodzi do konwersji religijnej. W takich przypadkach nawet rodzima elita świecka lub eklezjastyczna działa jako kolonizator i chrystianizator na własne społeczeństwo, choć przy tym sama w największym stopniu z grup składających się na kolonizowane społeczeństwo oddaje się niżej opisanej mimikrze kulturowej: niejednokrotnie to elity, chcące pozostać w pozycji władzy, mają największe ambicje, aby przynależeć do kultury kolonizatora, więc ją naśladują.

2.1. Mimikra

Hybrydyczna tożsamość powstaje w wyniku *mimikry*, strategii przetrwania za pomocą imitacji wzorców kulturowych będącego w pozycji dominacji i wyższości *kulturowego* kolonizatora, którą przyjmuje podległa ludność kolonizowana, pragnąc się do niego upodobnić, aby odnaleźć się w nowej sytuacji społecznej: konieczności współistnienia z kolonizatorami. Ludność ta nie jest jednak w stanie, zachowując pozostałości swojej kultury i

² *The Postcolonial Middle Ages; Postcolonial Approaches to the European Middle Ages; Other Nations*; J.J. COHEN: *Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain*.

³ H.K. BHABHA: *The Location of Culture*; N. G. CANCLINI: *Hybrid Cultures; Hybrid identities*; P. BURKE: *Cultural Hybridity; Conceptualizing Cultural Hybridization*.

wybiórczo, niecałkowicie naśladować kolonizatora, uzyskać z nim pełną tożsamość, dokonuje więc *mimikry*.

W przypadku Skandynawii, ulegającej procesom cywilizacyjnym chrystianizacji i europeizacji, ludność podległa nie staje się zatem w ich początkowych fazach chrześcijanami i Europejczykami, ale zostaje schrystianizowana i zeuropeizowana jako niezupełna, częściowa kopia chrześcijan i Europejczyków, *prawie taka sama, ale nie całkiem (almost the same but not quite)*, jak określa charakter tej tożsamości Homi K. Bhabha. Tożsamość ta nie jest już pogańska i staroskandynawska, ale nie jest też w pełni chrześcijańska i europejska. Znajduje się pomiędzy nimi, w *trzeciej przestrzeni (third space)* między dwiema kulturami, których społeczeństwo to nie może być pełnoprawnym uczestnikiem, odrzucając lub będąc zmuszonym odrzucić pod grozą kary jedną (pogańską i rdzenną) — i jednocześnie aspirując do drugiej (chrześcijańskiej i europejskiej), z którą jego tożsamość bywa podważana lub odrzucona przez przynajmniej część społeczności kultury dominującej. Znane są przypadki podważania chrześcijańskości Islandczyków i Skandynawów w średniowieczu — jak przeczytać można u Adama z Bremy⁴ i Saxona Gramatyka⁵. Popularne teorie średniowiecznej i wczesnonowożytnej proto—nauki mówiły o umiejscowieniu na Islandii piekła lub wejść do piekła mających doń prowadzić poprzez jej wulkany. Z teoriami tymi Islandczycy walczyli jeszcze we wczesnej nowożytności, zwłaszcza zaś renesansowi humaniści islandzcy Oddur Einarsson (autor *Qualiscunque descriptio Islandiae*) i Arngrímur Jónsson *hinn lærði* (autor *Brevis Commentarius de Islandia* oraz *Crymogæa*)⁶, piszący refutacje w odpowiedzi na te teorie jeszcze w wieku XVI.

Ta *mimikra*⁷ objawia się również w przetworzeniu pogańskiego *innego*, swoich przodków sprzed kolonizacji kulturowej, na podobieństwo kultury kolonizującej, co objawiało się w Skandynawii w postaci użycia do opowiadania o swoich pogańskich przodkach w literaturze figury *szlachetnego poganina*, który dzięki własnemu rozumowaniu dochodzi do chrześcijańskiego monoteizmu i kultywuje chrześcijańskie cnoty, nie znając chrześcijaństwa; a także w trojańskiej i biblijnej genealogii tych przodków. Skandynawowie zaczęli postrzegać siebie jako chrześcijan, Europejczyków, potomków Adama i Greków, Trojan, podobnie jak swoich przodków — jako ich zapomnianych i zaginionych potomków,

⁴ ADAM BREMENSIS: *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 38; *Descriptio insularum aquilonis*, 21-38; SVERRIR JAKOBSSON: *Conversion and Cultural Memory in Medieval Iceland*, s. 1-26.

⁵ SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum*, I, 4, 2; I, 7, 1; III, 2, 13; VI, 5, 3; VII, 2 3, s. 27, 53, 155, 379, 455. Zob. również: T. SCHMID: *Sveriges kristnande*, s. 130—132; *Medieval Christianity in the North*.

⁶ A.E.J. OGILVIE: *Local knowledge and travellers' tales*, s. 257—287; H. MORGAN: *The island defenders*, s. 223-245; K. P. MIDDEL: *Arngrímur Jónsson and the mapping of Iceland*, s. 51—70.

⁷ H. BHABHA: *Of Mimicry and Man*, s. 125—33.

którzy pod wpływem mijających od wyjścia z arki Noego wieków zapomnieli o swoim pochodzeniu od Adama.

2.2. Teoria o dwóch kulturach

Należy jednak ustalić możliwy zasięg występowania hybrydycznej tożsamości w społeczeństwie islandzkim, określając warstwy i grupy społeczne, w których taka tożsamość mogła występować, aby nie używać wielkiego kwantyfikatora *Islandczycy* lub *Skandynawowie* wobec zdecydowanie węższej grupy. Jakich zatem grup i warstw społecznych średniowiecznej Islandii dotyczył ten fenomen?

Zachodzenie zjawiska hybrydyzacji tożsamości na średniowiecznej Islandii już wcześniej, jeszcze przed rozwinięciem się teorii postkolonialnej, zostało wykryte i zauważone przez badacza sag islandzkich Larsa Lönnrotha, który, odnosząc się do ustaleń wcześniejszych uczonych Einara Ólafa Sveinssona i Sigurða Nordala o genezie literatury islandzkiej, scharakteryzował je jako wytworzenie się na Islandii *dwóch kultur*⁸. Był on wówczas reprezentantem nurtu europeistów narastającego na sile w latach 60—tych i 70—tych XX wieku, grupy badaczy akcentujących rolę ideologicznych i literackich wpływów europejskich na powstanie i rozwój literatury islandzkiej.

Teoria Lönnrotha ma tu służyć, żeby określić grupę ludzi na średniowiecznej Islandii, która mogła poddawać się wpływom obcym poprzez literaturę łacińską - jako społeczność tej literatury: twórcy, autorzy, tłumacze, czytelnicy, mecenasi, patroni. Możemy tej teorii użyć jako swego rodzaju brzytwy Ockhama odcinającej grupy i warstwy społeczne, które z dużą dozą prawdopodobieństwa nie mogły czytać literatury łacińskiej, nie tworzyły jej, i nie były przeto wystawione na obce wpływy w równym stopniu, a tym samym w których nie występowała tożsamość hybrydyczna staronordycko-łacińska.

Zgodnie z teorią o dwóch kulturach Larsa Lönnrotha w wyniku chrystianizacji Islandii i nasilających się dzięki wprowadzeniu kultury książki i alfabetyzacji wpływów kultury łacińskiej doszło do pęknięcia społeczeństwa islandzkiego na dwie grupy kulturowe tworzące dwa różne systemy produkcji literackiej: zeuropeizowaną, schrystianizowaną, zlatynizowaną, piśmienną elitę intelektualną i polityczną, głównie klerykalną i arystokratyczną, o łacińskich i dworskich zainteresowaniach literackich, kultywującą kulturę książki rękopiśmiennej; oraz niepiśmienne szersze i niższe warstwy społeczne uprawiające chłopską kulturę: pogańską,

⁸ L. LÖNNROTH: *Tesen om de två kulturerna*; IDEM: *Det litterära porträttet i latinsk historiografi och isländsk sagaskrivning*, s. 68—117; IDEM: *Sponsors, Writers and Readers of Early Norse Literature*, s. 1-34.

rdzenną, ludową, tradycyjną, wernakularną, islandzką, tworzące literaturę ustną, sagi ustne i poezję. Wcześniej Einar Ólafur Sveinsson i Sigurður Nordal pisali o istnieniu dwóch piśmiennych systemów produkcji literackiej, jednym, kościelnym, wytwarzającym teksty religijne i drugim, świeckim, produkującym sagi islandzkie. Lars Lönnroth przeformułował jednak ich teorie. Jego zdaniem, jeśli istniały dwa systemy produkcji literackiej na średniowiecznej Islandii, to jeden był piśmienny i funkcjonował w mieszanym *milieu* duchownej i świeckiej elity o zainteresowaniach Europą, ale również Islandią, lecz uprawianych na europejskie sposoby (historia Islandii interpretowana i spisana zgodnie z chrześcijańskimi i europejskimi formami), a drugi był ustny i występował w niższych warstwach społecznych, wśród ludu.

Elita islandzka była w poważnym stopniu zlatynizowana i zromanizowana jako produkt uboczny chrystianizacji. W przypadku Skandynawii, asymilacyjne nastawienie do obcego języka — łaciny — i literatury zostało chętnie przyjęte przez skandynawskich przywódców politycznych, świeckich i duchownych, jako *modus operandi* w modernizacji społeczeństwa poprzez edukację łacińską. Dzięki chrystianizacji elity intelektualne ówczesnych społeczeństw poszerzyły się o duchowieństwo, kształcone na kontynencie lub w szkołach powielających europejskie wzory, które stało się grupą pracującą na rzecz zmiany społecznej na Islandii, swego rodzaju *kolonialną elitą* względem ludności świeckiej: czyniąc to poprzez naukę języka i literatury łacińskiej, produkcję tekstów po łacinie w Skandynawii, i tekstów w języku staronordyckim według łacińskich wzorów, oraz ich rozprowadzanie w społeczeństwie, wywierając swój wpływ również na miejscową legislację, by zaprowadzić chrześcijański i europejski porządek moralny oraz wprowadzić go również prawnie w swojej prowincji kościelnej.

Według Lönnrotha piśmienna produkcja literacka zmonopolizowana była przez Kościół i świecką elitę będącą z nim w bliskich relacjach, korzystającą z usług duchownych oraz za ich pośrednictwem i pomocą kultywującą kulturę książki. Niższe warstwy społeczne miały mieć do niej mniejszy i ograniczony dostęp. Świadczy o tym to, że książki były dobrem rzadkim i droгим (co wiemy z dokumentów: testamentów, inwentarzy), podobnie jak surowce (pergamin, welin) potrzebne do ich produkcji, z których część musiała być importowana (m.in. barwniki). Autorzy tekstów byli duchownymi lub arystokratami mogącymi zatrudniać duchownych skrybów (o czym wiemy z samych tekstów i manuskryptów). Niewielka liczba szkół funkcjonowała przy kościelnych instytucjach lub w siedzibach rodów blisko związanych z Kościołem (Haukadalr, Oddi), co ograniczało zasięg alfabetyzacji i edukacji. Zachowały się również informacje o sponsorowaniu przez monarchów i arystokratów

produkcji literackiej prowadzonej przez duchownych. Podczas paleograficznych badań nad manuskryptami, zidentyfikowano także liczbę rąk skrybów, którzy odpowiedzialni byli za napisanie lub przepisanie manuskryptów: niewielką liczbą kilkudziesięciu rąk spisano grupy liczące od kilkunastu do nawet kilkudziesięciu rękopisów. Badania te pokazują również, że tymi samymi rękami spisywano teksty kościelne i świeckie. Teksty o charakterze religijnym i świeckim niejednokrotnie spisywane były razem w tych samych manuskryptach.

Przed Larsem Lönnrothem średniowieczną Skandynawię z podobnej perspektywy widział już wcześniej Arnold Toynbee. Wysuwał nawet bardziej radykalne tezy, pisząc o *cywilizacji skandynawskiej, która uległa poronieniu* (w jego własnych słowach: *the 'abortive' Scandinavian civilization*) w konsekwencji chrystianizacji, która wykorzeniła i sama zastąpiła wcześniejszy pogański nordycki światopogląd, religię, kulturę i instytucje społeczne⁹. Toynbee twierdził w swoim *Studium historii*, że od czasów wielkich wędrówek ludów w IV—V w. Skandynawowie rozwijali się w izolacji w swoim północnym *alter orbis* oddzieleni od pozostałych ludów germańskich przez bariery geograficzne i polityczne, pogańskie plemiona słowiańskie, które wzięły w posiadanie środkową Europę, izolując Skandynawów w ich północnej ekumenie i od ich pobratymców i od chrześcijaństwa, któremu Germanie z kontynentu szybko ulegli, a tym samym również od innowacji technologicznych i ideologicznych. Skandynawowie przez następujące potem długie wieki kultywowali swoją własną rdzennie germańską kulturę materialną i duchową, aż do wieków VIII—XI, kiedy wyruszając na wikińskie wyprawy zaczęli łupić dobra materialne Europejczyków z kontynentu i wysp, z czasem przyjmując wraz z nimi ich dobra duchowe. Nie mogąc pokonać ich zbrojnie, Skandynawowie ulegli bogatszej materialnie i duchowo kulturze Europejczyków, przyjmując formy i modele ich gospodarki, polityki, religii i kultury, przerywając postępujący dotąd proces tworzenia się osobnej cywilizacji skandynawskiej, i w końcu po tym kulturowym *kulturkampfie*, jak proces ten nazywa Toynbee, to chrześcijaństwo zdominowało ich mentalność i tożsamość, oraz wszystkie sfery życia społecznego od polityki po prywatność, etykę życia codziennego, reprodukcję.

Nawiązując do perspektywy Toynbee'ego, Jóhann P. Árnason¹⁰, prowadzący studia porównawcze nad dawnymi cywilizacjami, zwłaszcza cywilizacją staronordycką, analizuje i opisuje średniowieczną Islandię okresu chrystianizacji i europeizacji jako społeczeństwo o narastającym synkretyzmie kulturowym: zachowujące atawizmy dawnej kultury i jej

⁹ A. TOYNBEE: *The Abortive Scandinavian Civilization*, vol. II, s. 340—360.

¹⁰ JÓHANN PÁLL ÁRNASON: *A Mutating Periphery*, s. 17—48; IDEM: *Icelandic Anomalies*, s. 103—120.

fantomowe formy (zdecentralizowany republikański ustrój¹¹ z lokalnymi wiecami — *þing* i wiecem całej Islandii — *alþingi*, hierarchię i organizację społeczną tworzącą się wokół lokalnych wodzów — *goðar*, powielone przez kolonizatorów Islandii emigrujących z Norwegii, jak również pogańską literaturę ustną), których przeobrażanie się pod wpływem chrześcijaństwa i kultury europejskiej, tworzenie form synkretycznych — zwłaszcza w przypadku literatury wernakularnej, i kompromisowych — w kwestii dominacji świeckiej elity politycznej nad Kościołem lokalnym (prywatne kościoły, wybór kapłanów), co poprzedzało pełniejszą integrację z Europą w późnym średniowieczu wraz z objęciem Islandii we władanie przez państwowość norweską (1262—1264 r.), i umożliwiło w konsekwencji wytworzenie się tam szczególnego wariantu zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej, w którym nie udało się do końca wykorzenić rdzennej kultury. To bowiem sami Islandczycy przyjęli chrześcijaństwo i chrystianizowali swoje społeczeństwo, a nie napływowe grupy społeczne, które znalazłyby się w tym społeczeństwie w sytuacji podboju, jak w wielu krajach na kontynencie, a od którego uchroniła Islandczyków geograficzna peryferyjność i izolacja ich kraju. Islandczycy mieli zatem duży wpływ na zachodzącą zmianę kulturową, oddziałując na jej zachodzenie, przyjmując lub odrzucając elementy kultury europejskiej, dokonując adaptacji i kombinacji z rdenną kulturą, ich synkretyzacji w nowe hybrydyczne formy.

Do teorii Larsa Lönnrotha, która stała się z czasem dogmatem, odnosili się m.in. Peter Hallberg¹², Stefán Karlsson¹³, Sverre Bagge¹⁴ i Rudolf Simek¹⁵. Przeciwno tezie Lönnrotha wysuwano problem hipotetycznie znacznego stopnia alfabetyzacji społeczeństwa islandzkiego w średniowieczu, którą to kwestię podnosili zwłaszcza Peter Hallberg i Stefán Karlsson. Zakres alfabetyzacji mógłby implikować, w jakim stopniu edukacja, a więc i kultura europejska, była dostępna również niższym warstwom społeczeństwa. Badacze formułowali tezy, że alfabetyzacja postępowała zarówno wśród mniej zamożnego chłopstwa, nie zgadzali się jednak między sobą w kwestii procentu alfabetyzacji w tej klasie społecznej, a wysuwali jako dowód na wcześniejszy stan piśmienności społeczeństwa stopień alfabetyzacji we wczesnej nowożytności poświadczony przez relacje duńskich i norweskich duchownych Kościołów protestanckich, którzy wizytowali Islandię. Przesłankami za tym przemawiającymi mogłyby być również: nowożytny islandzki fenomen kopistów manuskryptów wywodzących

¹¹ W. GOGŁOZA: *Anarchistyczne wizje bezpieczeństwa—politycznego średniowiecznej Islandii*, s. 241—261; IDEM: *Upadek policentrycznego porządku konstytucyjnego średniowiecznej Islandii w świetle teorii stanu natury Roberta Nozicka*, s. 47—72.

¹² P. HALLBERG: *Fakultetsopposition to Lönnroth*, 1963, 1963—64, 1964, 1965a, s. 157—84; IDEM: *Medeltidslatin och sagaprosa*, s. 258—76.

¹³ STEFÁN KARLSSON: *Ritun Reykjaðarbókar*, s. 120—140.

¹⁴ S. BAGGE: *Icelandic Uniqueness or a Common European Culture*, s. 418—442.

¹⁵ R. SIMEK: *The Medieval Icelandic World View and the Theory of the Two Cultures*, s. 183—197.

się głównie z warstwy chłopów bezrolnych i małorolnych lub rybaków utrzymujących się z kopiowania manuskryptów na sprzedaż lub najmowania się jako kopiści po sezonie połowów i sianokosów; jak i również nowożytny zwyczaj *kvöldvökur*, wieczornego czytania książek na głos na islandzkich farmach. W przypadku chłopskich kopistów możemy jednak mówić o nauczaniu się posługiwania pismem łacińskim jako narzędziem pracy oraz wyborem tekstów podyktowanym przez popyt, co należy, moim zdaniem, odróżnić od działalności intelektualnej arystokracji islandzkiej nastawionej na kultywowanie swoich własnych zainteresowań literackich. O początkach *kvöldvökur* natomiast nie wiemy niczego pewnego, jeśli jednak nie były nowożytną tradycją, a raczej zwyczajem średniowiecznym, to ich początków można szukać również w kulturze dworskiej znanej Islandczykom z Norwegii: z recytacji i czytań na dworze królewskim, które islandzka elita mogła zacząć imitować będąc pod wpływem dworu norweskiego i duńskiego. Rudolf Simek¹⁶ zauważył, że chrześcijaństwo i Kościół na kontynencie i na Islandii nie były takie same. Na Islandii wytworzył się bowiem ich wariant o częściowo odmiennej organizacji jego władzy niż na kontynencie i innym zakresie działalności intelektualnej, obejmującej również kultywowanie i przechowywanie tradycji staronordyckiej. W tradycji rękopiśmiennej nie można zaobserwować również przejawów istnienia wyraźnego podziału między hipotetycznymi dwiema kulturami, skoro zachowały się kodeksy zawierające zarówno teksty uczone jak i literaturę wernakularną, sagi islandzkie obok przekładów łacińskich traktatów naukowych. Zwraca on również uwagę na brak wyraźnych podziałów w strukturze społecznej między elitą duchowną i świecką, skoro z tej drugiej rekrutowała się ta pierwsza. Zgadza się to z tezą Lönnrotha o mieszanym charakterze elity islandzkiej, składającej się z duchownych i świeckich posiadaczy ziemskich, wśród której funkcjonował piśmienny system produkcji literackiej tekstów europejskich i islandzkich. Sverre Bagge¹⁷ twierdzi, argumentując przeciwko europejskości elit skandynawskich i genezie sag islandzkich z literatury łacińskiej, że sagi islandzkie nie były prostym przeszczepem historiografii łacińskiej na grunt islandzkiej twórczości literackiej, na co wskazują różnice stylu, strategii narracyjnych i eksplikacyjnych, które sagi, jak twierdzi, zachowały z kultury przedchrześcijańskiej. Jednak również on mówi o wytworzeniu się form hybrydycznych tekstów łączących formy europejskie i rdzenne.

Dowodem, jaki można by wyprowadzić na potwierdzenie teorii Lönnrotha celem nadania jej większej pewności, mogłyby być wyniki badań prozopograficznych nad *milieu* związanym z produkcją na Islandii manuskryptów zawierających teksty o proveniencji

¹⁶ Ibidem, s. 183—197.

¹⁷ S. BAGGE: *Icelandic Uniqueness or a Common European Culture*, s. 418—442.

łacińskiej i frankijskiej, implikujące zainteresowania literaturą kontynentalną. Nie tu jednak miejsce na takie dowodzenie. W niniejszym tekście przeprowadzam tylko częściowy dowód oparty o manuskrypty zawierające genealogię trojańską, dowód na trwałe wpływy kulturowe wywarłe przez literaturę na tożsamość Skandynawów i zachodzenie europeizacji.

To bowiem, jak się zdaje, właśnie w kręgach intelektualnych, czyli najbardziej wystawionych na wpływy obce, średniowiecznych społeczeństw skandynawskich, zwłaszcza zaś islandzkiego, doszło do wytworzenia się hybrydycznej tożsamości powstałej w wyniku mieszania się tradycji i kultur, która zawierała w sobie elementy tradycji staronordyckiej, skandynawskiej, judeochrześcijaństwa i grecko—rzymskiej kultury łacińskiej. Ze studiowania przez średniowiecznych Islandczyków historii i literatury rzymskiej wynikały zwłaszcza genealogiczne próby udzielenia odpowiedzi na fundamentalne pytanie o ich własne pochodzenie (skąd pochodzimy?) — poprzez włączanie do drzew genealogicznych arystokratycznych i królewskich rodów korzeni trojańskich i biblijnych, sformułowanie teorii o trojańskim pochodzeniu nordyckich bogów, dynastii królewskich i rodów arystokratycznych oparte na historii o ucieczce członków trojańskiego domu panującego z podbitego przez Greków miasta Troi i włączenie w ten sposób historii Skandynawii, w tym Islandii, w historię uniwersalną, poprzez stworzenie narracji o etnogenezie ludów Północy w wyniku migracji z Troi.

3. TEKSTY O TROJAŃSKIM POCHODZENIU SKANDYNAWÓW¹⁸

O trojańskim pochodzeniu Skandynawów traktują teksty wielu gatunków i podgatunków literatury islandzkiej:

I/ drzewa genealogiczne (*langfeðgatöl* — dokonujące wyvodu przodków w linii męskiej, oraz *ættartölur* — zarówno w linii męskiej jak i żeńskiej): rodów Ynglingów oraz Breiðfirðingów z *Íslendingabók* Ariego Þorgilssona, Sturlungów z manuskryptu *Uppsalaþók*, rodu Hauka Erlendssona z manuskryptu *Hauksbók*, rodziny Sigurða Jónssona, księdza z Grenjaðarstaður z XVI wieku, z rękopisu *MS Perg. fol. n°5*, genealogie z kodeksu *Flateyjarbók*, Ynglingów aż do Haralda Pięknowiąsego z tekstu o założeniu Norwegii (*Hversu Noregr byggðist*) z sagi legendarnej *Frá Fornjóti ok hans ættmönnum* oraz króla

¹⁸ Teksty oryginalne w języku staroislandzkim podaję w appendixie.

Norwegii Sverrira Sigurðarsona z *Sagi o Sverrirze*, a także Skjöldungów, rodowody królów Danii, Norwegii i Szwecji z kodeksu *ÁM 415 4º* i *ÁM 1 e beta II fol.*;

II/ proza historyczna ze *Skjöldunga sagi* i *Heimskringli* (*Ynglinga saga*) i skrótu historii Danii (*Upphaf allra frasagna*) z rękopisu *ÁM 764 4º*;

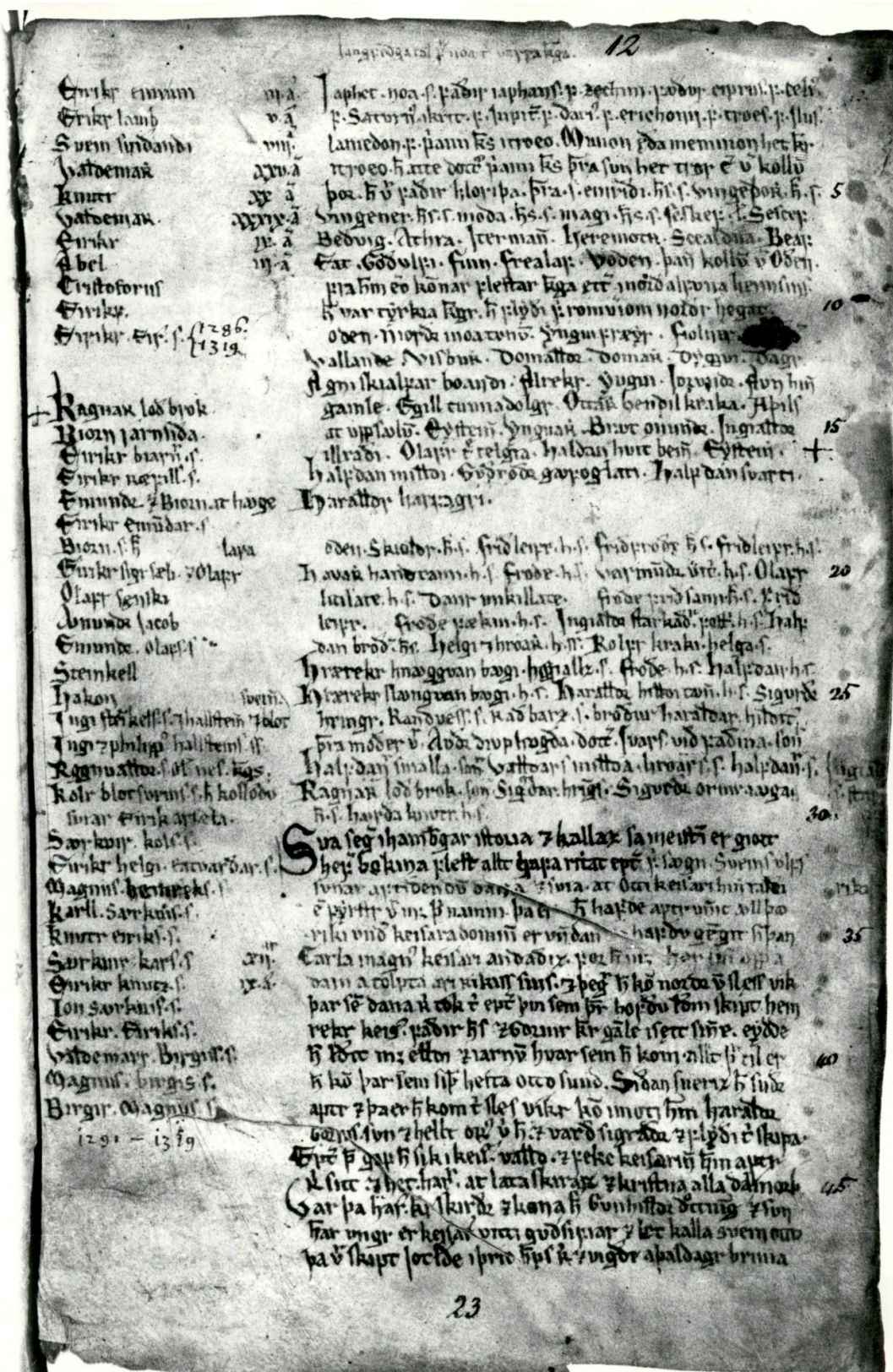
III/ teksty mitograficzne z *Eddy Snorrego* (prolog, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál*) oraz tekst o dawnej religii nordyckiej (*Brot um fornán átrúnað*) z kodeksu *ÁM 162 M fol.*;

IV/ proza fikcjonalna z jednej z postklasycznych opowieści legendarnych — opowieści o Sörlim (*Sörla þáttur*) z kodeksu *Flateyjarbók*, oraz z sag legendarnych o Bósim i Herraudzie (*Bósa saga ok Herrauds*) i o Sturlaugu pracowitym (*Sturlaugs saga starfsama*);

V/ pisma naukowe: teksty geograficzne — opis świata (*Heimslýsing*) z manuskryptu *Hauksbók*; i traktaty o historii języka i literatury — *III Traktat Gramatyczny* autorstwa Óláfa Białego—Skalda Þórðarsona.

Korpus tych tekstów rozciąga się chronologicznie od XI—XII wieku, czasów chrystianizacji, aż do późnego średniowiecza, które panowało na Islandii do XVI wieku. Wtedy to Islandczycy zmuszeni zostali przez monarchię duńską do konwersji na luteranizm (1536—1550), ona zaś doprowadziła do kolejnej po chrystianizacji dogłębnej zmiany społecznej, którą pociągnęła za sobą m.in. przyjęta przez duńską monarchię i Kościół luterński polityka zwalczania kultury łacińskiej, w tym i języka i literatury, w ramach szerzej zakrojonej akcji walki z katolicyzmem i papizmem, łacina była bowiem ich wyznacznikiem.

Ari Þorgilsson, żyjący ok. 1067—1148 jeden z pierwszych islandzkich intelektualistów, w swojej *Księdze Islandczyków* (*Íslendingabók*), kronice o odkryciu, zasiedleniu i chrystianizacji Islandii, spisał genealogię rodu Ynglingów i spokrewnionych z nimi Breiðfirðingów — jego własnej rodziny, wywodząc swoich przodków od Yngvego króla Turków (*Yngvi Tyrkjakonungr*) — króla Turków, bowiem nie tylko Islandczycy ale również inne europejskie nacje myliły Trojan z Turkami. Starożytni Trojanie należeli do plemienia Teukrów (gr. *Τεῦκροι*, łac. *Teucri*) i tak też bywali nazywani w literaturze starożytnej. Nazwa ludu Turków brzmiała podobnie zarówno w grece bizantyjskiej jak i w łacinie średniowiecznej: gr. *οἱ Τοῦρκοι* i łac. *Turcae*. Średniowiecznym gramatykom znany był proces fonetyczny metatezy (gr. *μετάθεσις*, łac. *metathesis*) polegający na zmianie kolejności sąsiadujących ze sobą głosek lub sylab, zamiana ich pozycji w wyrazie. Tak mogła być wówczas tłumaczona zmiana formy tych wyrazów.



Oto rodowód Arego Þorgilssona, który podaje on zamykając swoją *Księgę Islandczyków*:

Þessi eru nöfn langfeðga Ynglinga og Breiðfirðinga: i Yngvi Tyrkjakonungr. ii Njörðr Svíakonungr. iii Freyr. iiiv Fjölfnir. sá er dó at Friðfróða. v Svegðir. vi Vanlandi. vii Visburr. viii Dómaldr. ix Dómarr. x Dyggvi. xi Dagr. xii Alrekr. xiii Agni. xiiii Yngvi. xv Jörundr. xvi Aun inn gamli. xvii Egill Vendilkráka. xviii Óttarr. xix Aðísl at Uppsölum. xx Eysteinn. xxi Yngvarr. xxii Braut—Önundr. xxiii Ingjaldr inn illráði. xxiiii Óláfr trételgja. xxv Hálfðan hvítbeinn Upplendingakonungr. xxvi Goðröðr. xxvii Óláfr. xxviii Helgi. xxix Ingjaldr, dóttursonr Sigurðar, Ragnarssonar loðbrókar. xxx Óleifr inn hvíti. xxxi Þorsteinn inn rauði. xxxii Óleifr feilan, er fyrstr byggði þeira á Íslandi. xxxiii Þórðr gellir. xxxiiii Eyjólf, er skírðr var í elli sinni, þá er kristni kom á Ísland. xxxv Þorkell. xxxvi Gellir, faðir þeira Þorkels, föður Brands, ok Þorgils, föður míns, en ek heitik Ari¹⁹.

Na Islandii już na przełomie XI i XII wieku pojawiło się zatem wśród elit intelektualnych przekonanie o posiadaniu przodków w Azji, w Turcji, w mieście Troi. To nasz jedyny uchwyt *terminus post quem*.

Ættartala Sturlunga, genealogia Sturlungów zachowana w pochodzącym z XIV wieku manuskrypcie *Uppsalaþók Eddy Snorrogo Sturlusona*, polityka i intelektualisty islandzkiego żyjącego na przełomie XII i XIII wieku, podaje rodowód znacznie bardziej rozbudowany, wywodząc pochodzenie rodu Sturlungów od Adama, poprzez szereg biblijnych postaci, bogów i herosów greckich, królów i książąt trojańskich, bogów—władców skandynawskich, królów Szwecji, Norwegii i Danii, doprowadzając ten wywód przodków aż do pierwszych islandzkich osadników i przywódców politycznych:

Adam faþir Sechz. [er var] faþir enos. foþvr canaans. foþvr malalie. foþvr iareth. foþvr enon. foþvr Matvsalam. foþvr lameck. foþvr noa. foþvr Japeth. foþvr Japhans. foþvr zechims. foþvr ciprvs. foþvr cretvs. foþvr celivs. foþvr Satvrnvs af crit. foþvr Jvpiter. foþvr dardanvs. foþvr ericonis. foþvr eroas. foþvr ilvs. foþvr laomedon. foþvr priami havfvþ konvngs i troio favþ[v]r þeirra ectoris. Mvnon eþa mennon het konvng i troia. hann atti troan. dottvr priami konvngs. ok var þeirra son tror er ver kollvm þor. hann var faþir loric. en son hans het hereðei. hans son vengeþor. hans son vingener. hans son meða. hans son magni. hans son sesef. hans son beþviG. hans son atra. hans son trinam. hans son heremeth. hans son skialldvn en ver kollvm Skioll. hans son bial. þann kollvm ver biar. hans son Gvpolf. hans son finn. hans son frialaf er ver kollvm friþleif. hann atti þann son er nefndr er ofinn. Skiollr var son ofins. faþir friþleifs. foþvr friþfroþa. foþvr herleifs. foþvr havars handrama. foþvr froþa ins frekna. foþvr vemvndar vitra. foþvr olofar. moþ[v]r froþa friþsama. foþvr friþleifs. foþvr froþa ins frekna. foþvr Jngializ starkaþarfostra. foþvr hræreks slavngvanbavga. foþvr froþa. foþvr halfdanar. foþvr hræreks hnoggvandbavga. foþvr harallz hillditannar. foþvr hræreks. foþvr þorolfs vaga nef. foþvr vemundar orþlokars. foþvr valgarþz. foþvr hrafns heimska. foþvr Jorvndar goþa. foþvr vlfs avrgoþa.

¹⁹ ARI ÞORGILSSON: *Ættartala*, s. 27.

foþvr Svarz. foþvr lavþmvndar. foþvr Grims. foþvr Svertings. foþvr vigdisar. Moþor sturlo i hvami. foþvr snorra ok Sighvatz ok þorþar ok helgv moþor þeirra egils ok gyþo²⁰.

Niemal bliźniaczy wywód genealogiczny zachował się w manuskrypcie *Hauksbók* z początku XIV wieku, w którym islandzki urzędnik *lögmaðr* Haukr Erlendsson i jego żona Steinunn wywodzą swoje pochodzenie od bohaterów starożytności biblijnej i klasycznej, dzieląc ze Sturlungami przodków aż po króla Danii Haralda Kłā—Wojny (*hilditönn*)²¹. W kodeksie *Flateyjarbók* z końca XIV wieku znajdujemy podobne genealogie: w rozdziale z drzewami genealogicznymi (*ættartölur*) — wywodzące pochodzenie dynastii Skjöldungów²²; w tekście o zasiedleniu Norwegii (*Hversu Noregr byggðist*) — Ynglingów²³, jak również w prologu do *Sagi o Sverrirze* — genealogię Ynglingów aż do osoby króla Sverrira²⁴. Rękopis *ÁM 415 4º* (z ok. 1310)²⁵ zawiera podobne genealogie królów Norwegii, Szwecji i Danii — od Odyna, Noego i Adama. Podobnie w manuskrypcie *MS Perg. fol. nº5* (z Biblioteki Królewskiej w Sztokholmie) — znajduje się tam genealogia wyliczająca w analogiczny sposób przodków rodziny Sigurða Jónssona, księdza z Grenjaðarstaður z XVI wieku i krewnego Jóna Arasona, ostatniego katolickiego biskupa Islandii straconego w 1550 roku, od których wywodzi się nowożytny islandzki ród Thorlaciusów (Thorlacius), urzędników, duchownych i uczonych²⁶.

Genealogie te rozwinięte w formie narracji historycznych i mitograficznych znajdujemy w pismach Snorrego Sturlusona, lub jemu przypisywanych a napisanych przez innego uczonego i pisarza o podobnej formacji intelektualnej, o historii i mitologii Skandynawii. On bowiem, w niemalże etnograficznym badaniu heroicznej i mitycznej przeszłości pogańskiej Skandynawii spisał nie tylko historię królów Norwegii w swojej *Heimskringli*²⁷, ale również mity skandynawskie w swojej *Eddzie* zwanej młodszą²⁸, reinterpreting je jednak w duchu chrześcijańskiej teologii, scholastyki, egzegezy i łacińskiego *trivium*. Będąc wykształconym chrześcijaninem, nie był w stanie odrzucić zdobytej na drodze edukacji chrześcijańskiej uczonej perspektywy.

W prologu do swojej *Eddy* Snorri Sturluson opisuje historię Skandynawii z perspektywy XIII—wiecznego chrześcijańskiego intelektualisty, dokonując syntezy kultury

²⁰ *Ættartala Sturlunga*, s. 118—119; JÓN SIGURÐSSON: *Diplomatarium islandicum*, s. 504—506.

²¹ *Ættartala Hauks lögmans Erlendssonar og konu hans Steinunnar*, s. 5—8.

²² *Ættartölur*, s. 24—29.

²³ *Hversu Noregr byggðist*, s. 22—29.

²⁴ *Saga Sverris konungs Sigurðarsonar. Prologus*, s. 141.

²⁵ Manuskrypt *ÁM 415 4º*, folio 12 recto: *Langfeðgatal frá Nóa til vorra konunga, Langfeðgatal Haralds hárfagra aftur til Nóa*.

²⁶ *Ættartala frá Adam til séra Sigurðar er sálaðist að Grenjaðarstöðum*, s. 417—420.

²⁷ SNORRI STURLUSON: *Ynglinga saga*, 1—10, s. 11—24.

²⁸ IDEM: *Edda. Prologue and Gylfaginning*; IDEM: *Edda: Skáldskaparmál*, 1, s. 5—6.

łacińskiej, chrześcijańskiej i staronordyckiej — na początku wszechmocny Bóg stwarza niebo i ziemię i historia następuje zgodnie z Biblią. Dalej w swojej narracji historycznej Snorri, reinterpretując mitologię skandynawską za pomocą intelektualnych narzędzi średniowiecza: teologii, euhemeryzmu i etymologii, przekształca ją z mitologii w historię, przedstawiając teorię o trojańskim pochodzeniu bogów nordyckich, a w rzeczywistości królów, książąt i arystokratów. Mieli to być trojańscy książęta, którzy po wojnie trojańskiej uciekli na daleką Północ i tam uznani zostali za bogów przez ludność tubylczą Skandynawii, dając początek skandynawskim rodom monarszym i arystokratycznym.

Snorri Sturluson również w *Heimskringli*, historii królów norweskich, w *Sadze o Ynglingach* (*Ynglinga saga*)²⁹, rodzie panującym w Szwecji i Norwegii, opisał azjatyckie pochodzenie rodu Ásów (*Æsir*) i ich emigrację na Północ, gdzie dać mieli początek cywilizacji. Jak w sadze tej pisał Snorri, na wschód od rzeki *Tanakvísl* (Dunaj lub Don) w Azji (*Asia*) leżał Kraj Ásów (*Ásaland*) lub Świat Ásów (*Ásaheimr*), którego stolica znajdowała się w Mieście Ásów (*Ásgarðr*). Władcą tego miasta—państwa był Odyn. Składano w tym mieście wielkie ofiary. Kultem tym zawiadywało dwunastu najwyższych kapłanów. Oni również wydawali wyroki jako sędziowie. Byli oni wszyscy czczeni przez lud. Odyn był wielkim wojownikiem, zwycięskim we wszystkich bitwach, a do tego niezmordowanym wędrowcem. Długo wojował z ludem Wanów (*Vanir*). W końcu jednak oba ludy, Ásowie i Wanowie, zawarły przymierze. Dowiadując się w końcu, że Rzymianie (*Rúmverjar*) podbijali coraz więcej ludów, i przepowiadając, że to na Północy będą mieszkąć jego potomkowie, Odyn porzucił Ásgarðr i wyemigrował na Północ, do Germanii, a potem do Skandynawii, podbijając po drodze wiele krajów i zostawiając w nich swoich synów jako władców. W końcu dotarł do Szwecji (*Svíþjóð*), której władca - Gylfi oddał mu kraj, poddając się mu pod wrażeniem mocy i wiedzy Ásów. Odyn założył dla siebie i swojego rodu siedzibę w Sigtunie (*Sigtúnir*). Podarował tubylcom mądrość, naukę i technikę. Nauczył ich wielu umiejętności. Jego mowa wydawała się ludziom poezją. Nie miał sobie równych na polu walki. Posługiwał się potężną magią. Posiadał wielką wiedzę na temat świata. Ustanowił w swoim kraju prawa, zwyczaje pogrzebowe, święta i podatki. W końcu umarł w Szwecji z powodu choroby. Przed śmiercią jeszcze ogłosił, że odchodzi do Świata Bogów (*Goðheimr*), żeby dołączyć do swoich krewniaków i przyjaciół. Szwedzi zaczęli wierzyć, że odszedł do dawnego Ásgarðu i że będzie tam żył wiecznie. Wtedy zaczęła panować wiara w Odyna i

²⁹ IDEM: *Ynglinga saga*, 1—9, s. 11—23.

Szwedzi wzywali odtąd jego imienia, gdy szli do bitwy. Po Odynie władzę przejął tam Njorðr z siedzibą w Nóatun i podtrzymywał kult swojego poprzednika.

Odyna i jego lud skierowała na Północ przepowiednia, mówiąca że to tam mają założyć swoje królestwo. Podobną przepowiednię kierował się rzymski Eneasza — bogowie kazali założyć mu nową Troję w Italii, a kumańska Sybilla przepowiedziała mu ponadto, jak ma tam dotrzeć. Odyn miał również zdecydować się na ucieczkę z Troi z powodu Rzymian (*Rúmverjar*), którzy rozszerzali swoją ekspansję na obszar wschodniego basenu Morza Śródziemnego — informacje o czym Snorri mógł zaczerpnąć z *Rómverja sagi* lub jej *texti recepti*, w której napisane jest, że wodzowie rzymscy, Sulla, Pompejusz, Krassus i Cezar, toczyli kampanie wojenne w Grecji, Azji Mniejszej i w Egipcie. Odyn i jego lud Asów przejęli władzę nad rdzenną ludnością Skandynawii dzięki przewadze cywilizacyjnej: większa liczba, siła i wiedza, podobnie jak przodkowie Rzymian — Trojanie w Italii. Odyn już za życia otaczany był czcią z powodu swoich wybitnych czynów, uzdolnień i wiedzy — zgodnie z teorią euhemeryzmu jako wybitna jednostka uznany został za boga. Założył na Północy cywilizację, budując miasta, nadając prawa, ustanawiając hierarchię władzy, zwyczaje pogrzebowe, święta, ucząc poddanych swoich umiejętności — na wzór Romulusa zakładającego Rzym. Historia kończy się apoteozą Odyna, który — na wzór deifikacji (*deificatio*) lub apoteozy (*ἡ ἀποθέωσις*) Romulusa, cesarzy rzymskich i władców hellenistycznych — umierając jako król Szwedów, zaczyna być przez nich czczony jako bóg.

Również w prologu do *Eddy Snorrego* czytamy o zasiedleniu Północy przez Azjatów (*Æsir*). Według Snorrego, jak i jego współczesnych, świat był podzielony na trzy części: Afrykę, Europę i Azję. Azja była ziemią szczególnie piękna, bogactwa i urodzaju. Tam też leżał, jak uważano w średniowieczu, środek świata. Ludzie, którzy tam żyli, mieli być obdarzeni wszystkim ponad miarę: mądrością, siłą, pięknem i wszelkimi zdolnościami. Blisko środka świata leżała Troja, miasto większe i piękniej zbudowane od innych, rządzone przez Priama, który miał pod sobą dwunastu pomniejszych królów. Jednym z nich był Múnón, który z córką Priama o imieniu Tróan spłodził Tróra, na Północy zwanego Þórr. Podbił on Trację, zwaną na Północy *Þrúðheimr*. Przemierzył wiele ziem. Zabił wiele potworów. Na północy świata spotkał wieszczkę Síbil, zwaną na Północy Sif. Wśród szeregu jego potomków narodził się w końcu Odyn, który pojął za żonę kobietę o imieniu Frígíða czyli Frigg. Oboje mieli dar jasnowidzenia. Odyn dzięki tej magicznej sztuce wywróżył, że na Północy jego imię będzie sławione i czczone ponad innymi królami. Wyruszył zatem na Północ wraz z wielkim zastępem ludzi. Po drodze dokonywali tak wielkich czynów, że zaczęto postrzegać ich jako bogów. Gdy dotarli na Północ, Odyn zaczął rozdzielać między

swoich synów kraje Północy. W końcu Odyn sam dotarł na najdalszą Północ do Szwecji, w której miejscowy król Gylfi, gdy tylko usłyszał o postępującej wyprawie ludzi z Azji, oddał władzę nad swoim krajem Odynowi. Odyn założył tam swoje miasto zwane Sigtún — zbudowane na wzór Troi. Nadał ludowi przywódców i prawa. Jednego z synów, Sæminga, przeznaczył na władcę Norwegii. Yngvi zaś miał po nim samym odziedziczyć Szwecję. *Æsir* brali za żony tubylcze kobiety i ich rodziny stały się tak liczne, że ich język — azjatycki — stał się językiem krajów Północy. Ze spisanych genealogii — jak twierdzi dalej Snorri — można poznać, że imiona i nazwy miejscowe przyszły wraz z tym językiem³⁰.

Zatem również w tym tekście *Æsir* zaczynają być czczeni na Północy jako wybitne jednostki, przewyższające innych zdolnościami, siłą i pięknem — zgodnie z teorią euhemeryzmu. Wśród dowodów na azjatyckie pochodzenie Asów pojawiają się języki i onomastyka Skandynawii i Śródziemnomorza, oraz ich genealogia i etymologia.

W *Zwodzeniu Gylfiego* (*Gylfaginning*) z *Eddy Snorrego*, dialogu o powstaniu i końcu świata oraz mitologii nordyckiej, czytamy, że bogowie, synowie Borra, Odyn, Vilji i Vé, po stworzeniu świata i ludzi oraz siedziby dla nich przeznaczonej — *Miðgarðr*, ustanowili sobie stolicę pośrodku świata, którą nazwano *Ásgarðr*, a którą my [ludzie] nazywamy *Trója*³¹.

Gylfaginning kończy się znamennym epizodem. Po wysłuchaniu opowieści o *Ásach*, mitów nordyckich, Gylfi we wszystkie uwierzył i rozpowiedział je tubylcom. *Ásowie* zaś powzięli radę, aby nadać imiona ich ludziom i nazwy ich miejscom zamieszkania takie, jakie były w Troi, aby po upływie wieków ludzie nie wątpili, że ci *Ásowie*, którzy przybyli na Północ, jak i ci z Troi, to ci sami ludzie: przyjęli ich imiona (*Ásaþórr* lub *Ökuþórr* — miano trojańskiego Hektora), aby przypisać sobie ich czyny i z ich powodu uchodzić między tubylcami za bogów³².

W epilogu do *Skáldskaparmál* z *Eddy Snorrego*, czyli w części o poetyce jego traktatu o sztuce skaldycznej, autor ten również podaje teorię, zgodnie z którą *Æsir* byli Azjatami, którzy przybyli na Północ i, aby przejąć władzę nad tubylcami, sfalszowali historię swojego trojańskiego pochodzenia, przedstawiając się jako bogowie, choć byli trojańskimi książętami, poddanymi i potomkami Priama, i w ten sposób wydarzenia wojny trojańskiej stały się mitami: upadek Troi, czyli grodu *Ásgarðr*, stał się zmierzchem bogów — *ragnarøkkr*, *Miðgarðsormr*, *Fenrir úlfr* i Loki byli greckimi herosami, *Fenrir úlfr* — Pirrusem—

³⁰ IDEM: *Prologus*, 4—10, s. 4—6.

³¹ SNORRI STURLUSON: *Gylfaginning*, 9, s. 13.

³² Ibidem, 53, s. 54—55.

Neoptolemosem, Loki — Ulixesem, zaś *Ökuþórr* — trojańskim Hektorem, a *Viðarr* — Aeneasem, który wyemigrował z Troi do Italii³³.

Zgodnie z antyczną teorią euhemeryzmu ludzie zostawali uznani za bogów z powodu swoich wielkich czynów oraz przymiotów ducha i ciała. Snorri ujawnia to nie tylko poprzez analizę porównawczą historii trojańskiej i mitologii nordyckiej, ale również poprzez szukanie etymologii: *Ásía*, *Áss*, *Æsir* = *Ásiamenn*, *Ökuþórr* = (H)Ektor, *Fenrir úlfr* = *Pirrus*, próbując wtłoczyć w ramy historii powszechnej opowieści mitologiczne.

Tę teorię, sformułowaną na sposób podobny do Snorrego, podają również dwa teksty innych autorów: *III Traktat Gramatyczny* autorstwa Óláfa Białego—Skalda Þórðarsona, bratanka Snorrego Sturlusona³⁴ oraz *Fragment o dawnych wierzeniach* (*Brot um fornan átrúnað*) z manuskryptu *ÁM 162 M fol.* (ok. 1360—1380)³⁵.

Óláfr Biały—Skald Þórðarson twierdzi w swoim traktacie, że sztuka poetycka Normanów wywodzi się z Azji. W Azji jest bowiem największe piękno, bogactwo i uczoność. Stamtąd Grecy nauczyli się sztuki słowa i wszelkich nauk, od nich zaś Rzymianie. Na Północ przyniósł je trojański Odyn, który wraz ze swym ludem ją zasiedlił, i przekazał te nauki tamtejszym ludziom. Pochodzenie teorii Óláfa Þórðarsona wiąże się z refleksjami teoretycznoliterackimi rzymskich pisarzy i poetów, które mógł Óláfr poznać odbierając łacińską edukację oraz studiując poezję i poetykę łacińską. Spośród Rzymian, zwłaszcza Wergiliusz i Horacy wyznawali pogląd o pochodzeniu łacińskiej literatury od Greków. Horacy pisał, że to również on sam przyczynił się do przyniesienia do Rzymu poezji greckiej, muzy eolskiej, jak przeczytać można w odzie 30 z księgi III *Pieśni* Horacego: *ex humili potens / princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos* („Na wyżyny się wzbiłem i żem przeniósł pierwszy / Do narodu Italów rytm eolskich wierszy”). Pierwszy zaadaptował greckie metra liryczne do języka łacińskiego. Również traktat poetycki Horacego — *Ars poetica* (*List do Pizonów*) mógł wywrzeć na Óláfa istotny wpływ. Poezja skaldyczna, zdaniem Óláfa Białego—Skalda Þórðarsona, również musiała wywodzić się od poezji greckiej³⁶.

Fragment o dawnych wierzeniach podaje następujący wariant tej narracji: Bur, Vili i Vee — nazywali się trzej bracia, którzy byli królami na wschodzie w Azji. Wielu pogan wierzyło, że są oni bogami. Synem Bura był Odyn, który miał dwudziestu synów, od których

³³ SNORRI STURLUSON: *Edda: Skáldskaparmál*, 1, s. 5—6.

³⁴ ÓLÁFR ÞÓRÐARSON HVÍTASKÁLD: *Dritte Grammatische Abhandlung*, 10, 8—15, s. 96.

³⁵ Manuskrypt *ÁM 162 M fol.*, folio 2 verso. Zdigitalizowany manuskrypt dostępny jest na stronie islandzko—duńskiej biblioteki cyfrowej ze średniowiecznymi skandynawskimi manuskryptami — *Handrit.is*: [https://handrit.is/is/manuscript/imaging/is/AM02—0162M#page/2v++\(4+af+25\)/mode/2up](https://handrit.is/is/manuscript/imaging/is/AM02—0162M#page/2v++(4+af+25)/mode/2up)

³⁶ ÓLÁFR ÞÓRÐARSON HVÍTASKÁLD: *Dritte Grammatische Abhandlung*, 10, 8—15, s. 96.

wywodzą się ludy Europy: od tego z nich o imieniu Vale — Valland (Francja), Suikdagr — Szwecja, Dania zaś — od Dana, syna Skiolllda, syna Odyna. Wszyscy jego synowie urodzili się i dorastali w Azji, ale w czasach apostoła Jana wyemigrowali na Północ i przyjęli miano Asów (*æsar*), ponieważ wywodzili się z Azji³⁷.

Skjöldunga saga, saga o królewskim rodzie Skjöldungów, władcach Danii, miała rozpoczynać się, jak wiemy z późniejszego łacińskiego *breviarium* tej sagi, od Skjöldda, syna Odyna, który po przybyciu z Azji, podbił północną Europę i rozdzielił ją między swoich synów. Jedna z nich, Szwecja, miała przejąć nazwę od regionu, z którego Odyn i jego ludzie przybyli — ze *Svíþjóð hin mikla*, krainy nad Morzem Czarnym, jak twierdzi autor³⁸.

Taką narrację historyczną o początkach Danii podaje również tekst zatytułowany *Początek wszystkich opowieści w języku nordyckim (Upphaf allra frásagna í norrænni tungu)* zachowany w manuskrypcie *ÁM 764 4^o* (ok. 1376—1386) wśród wyciągów historycznych i geograficznych³⁹. Tekst ten opowiada historię o zasiedleniu Północy przez ludy Turków i Azjatów i rozpowszechnieniu tam ich języka, a dokładnie w Saksonii, Danii, Szwecji, Norwegii i Anglii. Synami króla Turków — Azjatów Odyna syna Þóra byli Skiollldr, który założył Danię i Ingfrey, który dał początek królestwu Szwecji. O synach Odyna tekst ten mówi również, że przewyższali każdego człowieka na ciele i umyśle oraz że skłonili oni ludzi do składania im ofiar i nazywania ich swoimi bogami. Ich kraj nazywano również Krajem Bogów (*Goðlond*) a ich lud Ludem Bogów (*Goðþjóð*), co koresponduje ze staronordyckim terminem na Izraelitów jako *Lud Wybrany (Goðþjóð)*.

Spośród narracji fikcjonalnych jedna z opowieści o Islandczykach - *Sörla þáttr* (z kodeksu *Flateyjarbók*)⁴⁰ zaczyna się za rzeką Dunaj w Azji w Asialandzie, gdzie królem nad Ásami (Azjatami) jest Odyn. Dalej opowieść opowiada o konkubinie Odyna — Freyji, jak oddała się w tajemnicy czterem krasnoludom w zamian za naszyjnik. O wszystkim Odynowi doniósł Loki, on zaś postanowił ukarać Freyję poprzez odebranie jej naszyjnika — to również miał potajemnie zrobić Loki nocą podczas jej snu. Kiedy Freyja żąda oddania naszyjnika, Odyn zmusza ją w zamian, żeby rzuciła czar na dwóch królów wraz z ich armiami, aby codziennie toczyli oni ze sobą bitwę, w której wszyscy padali zabici w walce i ulegali zmartwychwstaniu, dzień po dniu tocząc kolejne bitwy, zanim chrześcijański władca nie włączy się do walki i ich nie pobije. Klątwa padła na Héðinna z Serklandu i Hogniego z

³⁷ *Brot um fornan átrúnað* w manuskrypcie *ÁM 162 M fol., folio 2 verso*:

<https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/AM02—0162M#>

³⁸ *Skjöldunga saga*, 1, s. 3—4.

³⁹ *Upphaf allra frásagna í norrænni tungu*, s. 39—40.

⁴⁰ *Sörla þáttr*, s. 304.

Danii, a tym władcą chrześcijańskim, który miał odczynić czar, okazał się król Norwegii Ólafr Tryggvason, do którego sagi we *Flateyjarbók* włączona jest ta opowieść.

Również dwie sagi legendarne, *Bósa saga ok Herrauðs*⁴¹, o wikingich wyprawach dwóch herosów Herrauða i Bósięgo, oraz *Sturlaugs saga starfsama*⁴², opowieść o Sturlaugu, który wyrusza w daleką podróż w poszukiwaniu magicznych rogów żubra, zaczynają swoje narracje od Azji, od genealogii bohaterów sięgających samego Odyna, który do krajów Północy przybył z Azji. *Sturlaugs saga starfsama*, podkreśla nawet, że każdy wykształcony człowiek, który posiada wiedzę historyczną, wie, że Ludzie Północy pochodzą z Azji, Turcy i Azjaci bowiem się tam osiedlili, oraz że stamtąd wywodzi się również język Skandynawów, i zgodnie z tym ludzie wywodzą od nich swoje rodowody zaczynając od Odyna, przywódcy tego ludu:

Allir menn, þeir sem sannfróðir eru at um tíðendi, vita, at Tyrkir ok Asíamenn byggðu Norðrlönd. Hófst þá tunga sú, er síðan dreifðist um öll lönd. Formaður þess fólks hét Óðinn er menn rekja ætt til⁴³.

Zachowane w *Hauksbók* opisanie znanego wówczas świata (*Heimslýsing*)⁴⁴, krajów, miast i ludów Europy, Afryki i Azji, podaje w odniesieniu do Śródziemnomorza i Czarnomorza między innymi, że za Dunajem położna jest Tracja, a zasiedlona została po raz pierwszy przez Tirasa syna Jafeta, od którego wywodzi się lud Turków, oraz że uczone księgi twierdzą, że z tego kraju zasiedlono potem Szwecję, ze Szwecji — Norwegię, z Norwegii — Islandię, a z Islandii — Grenlandię.

3.1. Teksty o trojańskim pochodzeniu z perspektywy genologicznej — problem prawdy

Dlaczego teksty te mogą nam posłużyć jako źródła — relikty panujących wówczas poglądów? Dlaczego nie możemy ich odrzucić pod pozorem ich fikcjonalności?

Spośród wyżej omówionych dzieł tylko trzy teksty: *Sörla þáttur*, *Bósa saga ok Herrauðs*, *Sturlaugs saga starfsama*, można scharakteryzować jako sagi legendarne (*fornaldarsögur*). Jako takie pełniły one już z samego założenia gatunku przede wszystkim funkcję ludyczną, mając zapewniać rozrywkę czytelnikom lub słuchaczom lektury.

⁴¹ *Bósa saga ok Herrauðs*, 1, s. 465.

⁴² *Sturlaugs saga starfsama*, 1, s. 311.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ *Heimslýsing*, s. 155.

Natomiast wyodrębniona grupa tekstów z teorią trojańską to teksty o dominujących funkcjach prawdziwościowych, które zakładał już sam gatunek literacki tych tekstów, zgodnie z kryteriami panującymi nie tylko na ówczesnym kontynencie europejskim ale również na Islandii: a zatem teksty historiograficzne, geograficzne, genealogiczne, gramatyczne, teoretycznoliterackie, czyli uważane przez Islandczyków za teksty naukowe (*fræði, hin spaklegu fræði, fræðibækur*). Potwierdza to fragment spisane na Islandii w wieku XII *Pierwszego Traktatu Gramatycznego* — o uczonych tekstach komponowanych na Islandii, prawach, genealogiach, świętych pismach i pismach mądrościowych, którymi trudnił się Ari Þórgilsson, czyli historiografii:

til þess at hœgra verði at ríta ok lesa, sem nú tíðisk ok á þessu landi, bæði lög ok áttvísi eða þýðingar helgar, eða svá þau in spakligu fræði, er Ari þórgilsson hefir á bœkr sett af skynsamligu viti⁴⁵.

Nie stosuję tu sztucznie nałożonego na te teksty kryterium prawdy. To sami średniowieczni Islandczycy stosowali bowiem kryterium prawdziwości do swojej literatury. Snorri Sturluson pisząc o źródłach, z których korzystał, komponując swoją kronikę królów Norwegii — *Heimskringlę*, opisuje w *Prologu* zastosowaną przez siebie metodologię podjętych badań historycznych nad przeszłością krajów Północy do swoich źródeł: tradycji ustnej, historii mówionej i ksiąg Arego Þórgilssona (czyli genealogii i kronik), przykładając do nich miarę prawdziwości.

Sami Islandczycy odróżniali również teksty i gatunki literatury fikcjonalne od niefikcjonalnych, te pierwsze bowiem piętnowali terminem *lygisögur* — sagi kłamliwe, używając go do sag legendarnych i rycerskich⁴⁶, drugie zaś uważali za teksty uczone, naukowe (*fræði*).

3.2. *Milieu* — autorzy i zwolennicy teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów z perspektywy prozopograficznej

Skoro zidentyfikowaliśmy powyżej wszystkie teksty wraz z przechowywanymi je manuskryptami, które zawierają genealogię lub teorię trojańską w postaci narracji, bądź obie z nich, poznając w ten sposób skalę ich rozpowszechnienia w literaturze islandzkiej, zwróćmy się teraz ku *milieu* prawdopodobnych twórców i zwolenników tej teorii, ku grupie

⁴⁵ *Fyrsta Málfræðiritgerðin*, 84, 13—15.

⁴⁶ A. ANDREWS LEROY: *The Lygisögur*, s. 255—263; M. DRISCOLL: *Late Prose Fiction (lygisögur)*, s. 190-204.

czytelniczej i wspólnocie interpretacyjnej (w rozumieniu Stanleya Fisha⁴⁷) tych tekstów i manuskryptów: autorom, skrybom, czytelnikom i właścicielom rękopisów, żeby poznać możliwy zasięg tożsamości opartej na genealogii i teorii trojańskiej w wertykalnej skali hierarchii grup społecznych — jako pewnego fenomenu w średniowiecznym społeczeństwie islandzkim. Jak głębokich warstw społecznych ten fenomen sięgał?

Warto przyjrzeć się grupie możliwych do zidentyfikowania kilkudziesięciu osób związanych z powstaniem i rozpowszechnieniem tekstów o trojańskim pochodzeniu Normanów, których identyfikacja jest możliwa: autorów, skrybów i właścicieli manuskryptów, ich adresatów i odbiorców, mecenasów i patronów, by wykryć wspólne dla nich cechy i prawidłowości: pochodzenie, związki rodowe, wykształcenie, stan majątkowy, pozycję społeczną, karierę, zainteresowania literackie i naukowe, i aby móc stwierdzić, w jakich częściach społeczeństwa, w jak szerokich jego warstwach, najintensywniej zachodziła europeizacja i związane z nią zmiany społeczne. *Milieu*, do którego należeli autorzy i czytelnicy tych tekstów, to ich istotny kontekst instytucjonalny i społeczny. W jakim zatem *milieu* teoria trojańska powstała, została przyjęta i była propagowana? Z jakimi ludźmi: autorami, skrybami, adresatami, odbiorcami, były związane dane teksty? Do jakich warstw, klas i grup społecznych należeli? Jakie były wspólne cechy członków tej grupy? Jakie były wzajemne powiązania między nimi? Każdy społeczny system literatury ma bowiem również pewne instancje regulacyjne: osobę, osoby lub instytucje, które sprawują patronat nad literaturą i pośredniczą między nią a społeczeństwem. Gdzie powstał ten tekst? Przy jakich instytucjach kościelnych lub świeckich był afiliowany? Czy to Kościół sprawował patronat nad produkcją tych tekstów, czy monarcha, czy też przedstawiciel świeckiej elity islandzkiej? W czyich rękach stała się ona narzędziem władzy? Tylko kiedy literatura była częścią oficjalnej ideologii, mogła być wspierana instytucjonalnie, finansowo i personalnie. Kościół, monarchia, lub arystokracja skandynawska musiały być jej mecenasami i sponsorami. Czy tworzenie literatury na Islandii można postrzegać jako politykę kulturalną Kościoła, monarchii norweskiej, czy rządzącej świeckiej elity?

Autor *Księgi Islandczyków* (*Íslendingabók*) — ksiądz Ari Þorgilsson pochodził ze skoliigaconego z norweską rodziną królewską możnego rodu *Breiðfirðingów* (*Breiðfirðingar*). Jego powiązania rodowe sięgały jednak dalej. Należał również do klanu *Haukdælir*, był bowiem na wychowaniu i uczył się w szkole (*menntasetur*) w *Haukadalsr* u Halla Þórarinssona, swojego przybranego ojca, i Teita Ísleifssona, syna pierwszego biskupa Islandii

⁴⁷ S. FISH: *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 251-276; G. HANSSON: *How to Recognize An "Interpretive Community"*, s. 163—173.

Ísleifa Gissurarsona. Później sprawował posługę jako ksiądz w Staðarstaður na półwyspie Snæfellsness. Z prologu do *Księgi Islandczyków* wiemy, że jego patronami i mecenasami byli biskup Skálaholt — Þorlákr Rúnólfsson (1118—33) z rodu z Doliny Sokołów — *Haukdælir* oraz biskup Hólar — Ketill Þorsteinsson (1122—45) z rodu Guðmunda *inn ríki* z Mǫðruvellir. Z tego tekstu wiemy również, że w jego *milieu* był ksiądz Sæmundr *inn fróði* z rodu z Oddi (*Oddaverjar*), z którym miał konsultować swoje dzieło w trakcie pisania. Ostatnie średniowieczne manuskrypty *Księgi Islandczyków* zaginęły przed XVII i XVIII wiekiem. Manuskrypt z ok. 1200 roku miał jeszcze w rękach ksiądz Jón Erlendsson z Villingaholt, kiedy sporządzał dla biskupa Brynjólfa Sveinssona dwie jego kopie (*ÁM 113 α fol.* i *ÁM 113 β fol.*) w połowie XVII wieku, nie pozostawili oni jednak informacji o tym, od kogo pożyczony został oryginalny manuskrypt. Nie znamy ani jego skrybów ani właścicieli.

Autor *Heimskringli* i *Eddy Młodszej* — Snorri Sturluson pochodził z rodu Sturlungów (*Sturlungar*). Napisano o nim wiele⁴⁸, tu skupmy się więc tylko na danych potrzebnych w tej analizie prozopograficznej, na jego przynależności społecznej i formacji intelektualnej. Sturlungowie byli bogatym i wpływowym rodem islandzkim, jednym z kilku rodów koncentrujących w rękach ich członków władzę nad Islandią. Wychowany został przez Jóna Loftssona na jego farmie w Oddi i tam też się kształcił w szkole założonej przez Sæmunda Mądrego. Snorri był lokalnym przywódcą (*goði*) w regionie Borgarfjörður. Dwukrotnie pełnił wysoki islandzki urząd głosiciela praw (*lögsögumaðr*). Na swojej posiadłości w Reykholt miał mieć własne skryptorium i zatrudniać skrybów. Patronami i mecenasami Snorrego byli Ynglingowie, jarl Skúli Bárðarson z Domu Gillego i król Norwegii Hákon Hákonarson z Domu Sverrira.

Spośród średniowiecznych kodeksów zawierających *Heimskringlę* zachowały się tylko XIV—wieczny *Codex Frisianus* (*ÁM 45 fol.*), *Eirspennill* (*ÁM 47 fol.*) napisany ok. 1300—1324, *ÁM 39 fol.* (spisany ok. 1300 r.) i jedna karta islandzkiego manuskryptu zwanego *Kringla* (*Lbs fragm 82*) spisanego ok. 1270 r. Średniowiecznej historii *Kringli* dokładnie nie znamy i nie mamy możliwości z większą dozą pewności zrekonstruować, mimo prób podjętych przez Jona Gunnara Jørgensena⁴⁹. Wiemy, że w XVI wieku w posiadaniu *Kringli* był Peder Claussøn Friis, archidiakon z katedry w Bergen, a *Codex Frisianus* znalazł się wówczas w rękach sędziów (norw. *lagmann*) Laurentsa Hanssøna i Mattisa Størssøna w Bergen. Możemy przypuszczać, że wcześniej manuskrypty te znajdowały się w kolekcjach

⁴⁸ K. WANNER: *Snorri Sturluson and the Edda*; S. BAGGE: *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*; M. CIKLAMINI: *Snorri Sturluson*.

⁴⁹ J. G. JØRGENSEN: *The Lost Vellum Kringla*.

dworu królewskiego i biskupiego w Bergen. Manuskrypt *ÁM 39 fol.* w XVI i XVII wieku posiadali księża z Hítardalur: Jón Guðmundsson i Þórður Jónsson, gospodarz ziemski Þorsteinn Þórðarson ze Skarð, ksiądz i prawnik (*lögsagnari*) Magnús Jónsson, ojciec Árnego Magnússona. Manuskrypt *Eirspennill (ÁM 47 fol.)* należał do Þrandæ Garðarsona, arcybiskupa Niðaróss. W XVI w. znalazł się w zbiorach duńskiego arystokraty Ivera Jensena Jernskæga, pana na Oddenstrup i Fritsø, urzędnika *lensmand* z Bratsberg.

Edda Snorrego zachowała się w sześciu średniowiecznych kodeksach⁵⁰, które przeszły przez wiele rąk na przestrzeni wieków. W XVII wieku *Codex Regius (GKS 2367 4°)* spisany ok. 1300 r. był wśród zbiorów biblioteki biskupa Skálaholt Brynjólfa Sveinssona, który kupił go od bliżej nieznanego Magnúsa Gunnlaugssona. W manuskrypcie znajduje się podpis Jóna Vigfússona, który pełnił urząd *sýslumaður* w regionie Rangárvallasýsla (zm. 1610). Manuskrypt musiał zatem znajdować się wcześniej w XVI wieku w jego kolekcji. *Codex Upsaliensis (DG 11)* (1300—25) był również w zbiorach biblioteki biskupa Skálaholt Brynjólfa Sveinssona. *Codex Wormianus (ÁM 242 fol.)* z ok. 1340—70 r. jeszcze w XV wieku znajdował się w kolekcji Jóna Sigmundssona (ok. 1460—1520), będącego sędzią (*lögmáður*) z północnej i zachodniej Islandii (1509—18), który złożył w manuskrypcie swój podpis. Manuskrypt odziedziczył po nim jego wnuk biskup Hólar Guðbrandur Þorláksson (1541—1627). Finnur Jónsson przypuszcza, że Jón Sigmundsson mógł pozyskać ten manuskrypt od Jóna Þorvaldssona, przeora klasztoru Þingeyrar a prywatnie brata jego żony⁵¹. Sigurður Nordal twierdził, że musiał on należeć do księdza Einara Hafliðasona (z Breiðabólstaður w Vesturhóp, żyjącego w latach 1307—93) i Jóna Hákonarsona z Víðidalstunga (żyjącego w latach 1350—1410, właściciela *Flateyjarbók*) lub Lopta Guttormssona (zm. 1432) wysokiego urzędnika królewskiego (*hirðstjóri*) z Möðruvellir⁵². Manuskrypty *ÁM 748 II 4°* (1390—1410) i *ÁM 748 I β 4°* (1300—25) w XVII wieku w swojej kolekcji miał ksiądz Halldór Torfason z Gaulverjabær we Flóinn, który odziedziczył kolekcję manuskryptów biskupa Brynjólfa Sveinsson. Manuskrypt *ÁM 757 α 4°* (1400) posiadał żyjący w XVII wieku zamożny farmer i *skáld* Ásgrímur Magnússon z Höfði w Höfðaströnd na północy Islandii. Najwcześniejszym znanym właścicielem *ÁM 756 4°* (XV w.) był Brynjólfur Thorlacius z Hlíðarendi, lokalny urzędnik — *sýslumaður* w regionie Rangárvallasýsla żyjący w XVII—XVIII wieku i syn biskupa Skálaholt Þórða Þorlákssona.

⁵⁰ Zob. przegląd manuskryptów *Eddy Snorrego* w: G. NORDAL: *Tools of Literacy*, s. 41—72.

⁵¹ *Edda Snorra Sturlusonar*, s. i—ii.

⁵² *Codex Wormianus*, s. 18—19.

Znamy jedynie przypuszczalnych autorów *Sagi o Skjöldungach*, jej młodszej i starszej redakcji. Starsza wersja miała zostać spisana w końcu XII wieku przez biskupa Skálaholt Pálła Jónssona (1155—1211) z rodu z Oddi, konsekrowanego przez arcybiskupa Absalona w Lund w roku 1195, młodsza natomiast przez Óláfa *hvítaskáld* Þórðarsona (1210—1259), bratanka Snorrego Sturlusona, który przebywał na dworze króla Danii Waldemara Zwycięskiego, spisując dla niego również sagę o Knýtlingach, jego królewskim rodzie. Óláfr Þórðarson był poetą i znawcą skaldycznej oraz łacińskiej poetyki. Napisał tzw. *Trzeci Traktat Gramatyczny*, poświęcony fonetyce, ortografii, retoryce i stylistyce, oparty o łacińskie traktaty Pryscjana (*Institutiones Grammaticae*) oraz Eliusza Donatusa (*Ars Maior*).

Spośród średniowiecznych manuskryptów *Sagi o Skjöldungach* zachował się tylko jeden krótki fragment z XIII wieku, zszywka z złożona z sześciu kart pergaminu, oznaczony jako *ÁM 1 e β I fol.*, będący częścią kodeksu *ÁM 20 β I fol.* (1275—1325), który należał do kościoła katedralnego w Skálaholt.

Z innym członkiem rodziny Sturlungów — Sturlą Þórðarsonem, bratankiem Snorrego Sturlusona, możemy powiązać manuskrypt *ÁM 415 4^o* (ok. 1310), najprawdopodobniej kopię *Encyklopedii Sturli Þórðarsona* (*Alfræði Sturlu Þórðarsonar* z *Codex Resenianus*). Árni Magnússon nie pozostawił jednak informacji o tym, od kogo rękopis ten pozyskał, ani o poprzednich właścicielach.

Z manuskrytem *Hauksbók* (ok. 1290—1360) związane są osoby Hauka Erlendssona pochodzącego z możliwych rodów *Vallverjar* i *Flóamenn* oraz jego żony Steinunn Áladóttir wywodzącej się ze znacznego rodu *Seldælir*. Haukr Erlendsson (zm. ok. 1334 r.) był wysokim urzędnikiem islandzkim, mówcą praw (*lögsögumaðr*). Sprawował również urząd mówcy praw w Norwegii, w Oslo i na Guląpingu. Był członkiem rady królewskiej. Nadano mu również tytuły pana (*herra*) i rycerza (*riddari*)⁵³. Jego ojciec Erlendr Ólafsson Gruby (*digre*) był również mówcą praw. Z kolekcji manuskryptów Hauka, w tym zwłaszcza z rękopisu *Hauksbók*, spisanych częściowo przez niego samego a częściowo dla niego przez skrybów, znane są jego zainteresowania literackie i naukowe obejmujące historię Islandii i świata, epokę starożytną, teologię, filozofię, matematykę, nauki przyrodnicze. Steinunn Áladóttir była wnuczką Hrafna Sveinbjarnarsona, goźdiewa z Zachodnich Fiordów i wykształconego lekarza z możnego rodu *Seldælir*. Po śmierci Hauka manuskrypt *Hauksbók* dziedziczono w jego rodzinie i następnym znanym właścicielem był Bjarni Einarsson z Hamr, bogaty gospodarz ziemski z XVI wieku. Po jego śmierci manuskrypt został przejęty przez Arego

⁵³ R. BJØRSHOL WÆRDAHL: *The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands*, s. 143-158, 250-268, 296-302.

Magnússona, lokalnego urzędnika ziemskiego (*sýslumaður*), który zmarł w 1652 roku. Następnie kodeks ten trafił do zbiorów pastora i uczonego Arngríma Jónssona (1568—1648), potem do Björna Jónssona ze Skarðsá (1574—1655), bogatego posiadacza ziemskiego i członka islandzkiej rady praw (*lögrétta*), a w końcu do biskupa Skálaholt Brynjólfa Sveinssona.

Z czterostronicowym rękopiśmiennym fragmentem *ÁM 162 M fol.* (z ok. 1360—1380) nie jesteśmy w stanie powiązać żadnych konkretnych osób z interesującego mnie okresu pełnego i późnego średniowiecza.

Kodeks *Reynistaðarbók* (*ÁM 764 4^o*) napisany został pod koniec XIV wieku (ok. 1376—1386) w żeńskim konwencie benedyktyńskim w Reynistaður dla tamtejszych zakonnic. O jego późniejszych losach wiemy, że znajdować się mógł w posiadaniu blisko związanego z tym klasztorem rodu z Akrar w Blönduhlíð w Skagafjörður w północnej Islandii, zanim manuskrypt ten rozczłonkowany na dwie części Árni Magnússon znalazł na farmie Gaulverjabær i w kolekcji biskupstwa Skálaholt⁵⁴.

Z rękopisem *Flateyjarbók* (*GKS 1005 fol.* spisany ok. 1387—1394) powiązać można skrybów — księży Jóna Þórðarsona i Magnúsa Þórhallssona (to jego ręką została tam spisana genealogia trojańska dynastii norweskiej), właściciela rękopisu — Jóna Hákonarsona z Viðidalstunga, oraz zamierzonego adresata — króla Norwegii i Danii Ólafa IV Hákonarsona, zgodnie z tezą Ólafa Halldórssona⁵⁵.

O skrybach Jónie Þórðarsonie i Magnúsie Þórhallssonie wiemy niewiele. Jón Þórðarson był współpracownikiem i zwolennikiem biskupa Hólar Jóna *skalli* Eiríkssona i być może to jego decyzją został on wyznaczony zarządcą (*ráðsmaður*) klasztoru Reynistaðr. Przez sześć lat służył również jako ksiądz w kościele św. Krzyża w Bergen. Natomiast o Magnúsie Þórhallssonie wiemy tylko, że najprawdopodobniej spisał i iluminował manuskrypt *Rómverja sagi* *ÁM 226 fol.*⁵⁶

Jón Hákonarson z Viðidalstunga był bogatym gospodarzem ziemskim z regionu Húnavatn w północnej Islandii.

Po śmierci Jóna Hákonarsona od jego córki Guðný Jónsdóttir połowę Viðidalstunga razem z posiadłością i ruchomościami, w tym kolekcją manuskryptów zawierającą

⁵⁴ SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Universal History in Fourteenth-Century Iceland*, s. 53-57; EADEM: *Arctic Garden of Delights*, s. 279—301.

⁵⁵ ÓLAFUR HALLDÓRSSON: *Af uppruna Flateyjarbókar*, s. 427—31. Więcej o kodeksie *Flateyjarbók*: S. WÜRTH: *Elemente des Erzählens*; E. ASHMAN ROWE: *The Development of Flateyjarbók*; A. KRAKOW: *Die Óláfs saga Tryggvasonar der Flateyjarbók*.

⁵⁶ GUÐBJÖRG KRISTJÁNSDÓTTIR: *Um endurheimta fegurð drottningar*, s. 26; MATTHÍAS ÞÓRÐARSON: *Islands middelalderkunst*, s. 324—349.

Flateyjarbók, kupił Þorleifur Árnason — *sýslumaður* i przywódca polityczny żyjący od ok. 1370 do 1433 roku pochodzący z rodu Skarðverjar, wysokich urzędników królewskich na Islandii (pełniących urzędy: *lögsögumaður*, *hirðstjóri*, *lögmaður* i *sýslumaður*). Tak ziemia w Víðidalstunga jak i manuskrypty były dziedziczone przez jego ród aż do XVII wieku (kiedy manuskrypt kupił biskup Skálaholt Brynjólfur Sveinsson, ur. 1605, zm. 1675 r.). W XV wieku rękopis odziedziczył po swoim dziadku Þorleifie Árnasonie Þorleifur Björnsson (zm. 1486) z Reykhólar, również urzędnik królewski (*hirðstjóri* na region Północy i Zachodu oraz *sýslumaður*). Był on uczonym i lekarzem. Nie tylko kolekcjonował manuskrypty, ale sam je pisał — w tym podręcznik do medycyny.

Sigurður Jónsson (ok. 1520 — 1595), którego drzewo genealogiczne zachowało się w *MS Perg. fol. n°5* (Biblioteka Królewska w Sztokholmie) był synem Jóna Arasona biskupa Hólar⁵⁷. Jón Arason dbał o edukację swoich synów i wspierał ich w karierze. Sigurður Jónsson osiągnął urząd proboszcza w Grenjaðarstaður. Jego bracia byli urzędnikami świeckimi, Ari — sędzią (isl. *lögmaður*), i kościelnymi: Magnús — diakonem i proboszczem w Grenjaðarstaður przed Sigurðem, Björn zaś w Melstaður i Miðfirði. Jego pradziadkami byli zaś Sigurður Jónsson, przeor klasztoru w Möðruvellir z XV wieku oraz Einar Ísleifsson przeor klasztoru Munkaþverá — żyjący również w XV wieku. Był to zatem ród wysokich dostojników kościelnych. Wśród jego dawniejszych przodków był Guðmundur dýri Þorvaldsson, islandzki przywódca polityczny (staroisl. *goði*) z XII i XIII wieku. Sigurður Jónsson z Grenjaðarstaður był wykorzystywany przez swojego ojca biskupa przy zarządzaniu diecezją Hólar, mianowany jej oficjałem (łac. *officialis*), jak również do misji dyplomatycznych do Norwegii, Danii i Niemiec. Po śmierci ojca dwukrotnie ubiegał się o stolicę biskupią, jednak mimo zostania wybranym biskupem przez duchowieństwo diecezji Hólar, jego kandydatura za każdym razem była odrzucana przez króla Danii. Wiemy o Sigurdzie Jónssonie, że słynął z uczoności oraz że założył i prowadził szkołę w Grenjaðarstaður.

W przypadku *Bósa saga ok Herrauds* i *Sturlaugs saga starfsama* — nie znamy konkretnych autorów, ani skrybów, ani ówczesnych odbiorców tego tekstu, ale możemy je powiązać z określonym *milieu* poprzez osoby znanych nam właścicieli rękopisów tych sag. Właścicielem jednego z późnośredniowiecznych manuskryptów z sagą o Bósim i Herraudzie był Bjarni Bjarnason, urzędnik królewski, prokurator i szeryf (isl. *lögsagnari*) żyjący w XVII wieku w Arnarbæli (manuskrypt *ÁM 586 4^o* z ok. 1450—1499). Jeden z manuskryptów *Sagi o*

⁵⁷ TRYGGVI J. OLESON: *Bishop Jón Arason 1484—1550*, s. 245—278.

Sturlaugu Pracowitym — *AM* 589 *f* 4^o (późny XV wiek) znajdował się zaś w posiadaniu Björna Þorleifssona, biskupa Hólar żyjącego w drugiej połowie XVII wieku.

Czym zatem charakteryzuje się *milieu* tekstów głoszących teorię trojańską, ich grupa czytelnicza i wspólnota interpretacyjna? W skład badanej grupy wchodzi autorzy, czytelnicy i właściciele manuskryptów rekrutujący się spośród duchownych i świeckich intelektualistów, kształconych w szkołach w Oddi i Haukadalsr lub przy katedrach w Hólar i Skálaholt albo w islandzkich klasztorach, zwłaszcza w Þingeyrar, Flatey, Munkaþverá, Reynistaður, z których niektórzy studiowali w szkołach katedralnych i na uniwersytetach w Anglii, Niemczech, Francji i we Włoszech. Oprócz osób, których pochodzenia nie da się ustalić, wywodzili się oni z arystokratycznych rodów islandzkich posiadających rozległe włości ziemskie i sprawujących najwyższe urzędy świeckie i duchowne na Islandii, z klanów Sturlungów, z Oddi, z Haukadalsr, *Vallverjar*, *Flóamenn*, *Seldælir*, rodu Jóna Arasona, a zatem: z rodzin, których członkowie piastowali najważniejsze urzędy islandzkie i którym nadawano również różnego rodzaju dygnitarstwa i tytuły norweskie oraz duńskie (*lögsögumaðr*, *riddari*, *skutilsvein*, *hirðstjóri*, *lögmaðr* i *sýslumaðr*); rodów, których członkowie sprawowali niemal dziedziczne urzędy kościelne (ród biskupa Jóna Arasona), koncentrowane w rękach rodu na drodze nepotyzmu. Rody te koncentrowały w swoim posiadaniu własność ziemską oraz władzę świecką i duchowną od XII i XIII wieku, wprowadzając wręcz praktykę ich dziedziczenia⁵⁸.

Czy potwierdzać może to tezę Lönnrotha, że tylko wśród elit islandzkich wytworzyła się europejska tożsamość? Wydaje się, że tak. W islandzkiej kulturze chłopskiej nie znajdujemy żadnych śladów z czasów średniowiecznych potwierdzających występowanie silniejszych wpływów łacińskich, w tym wyznawania teorii trojańskiej. Dopiero w późnej epoce nowożytnej pojawiać zaczęły się popularne wśród niższych warstw społecznych *rímur* o historii Rzymu, wśród nich *rímur* o Numie Pompiliuszu, rzymskim królu.

W ten sposób możemy również dowiedzieć się więcej o grupie czytelniczej, wspólnocie interpretacyjnej *Rómverja sagi*, którą ci ludzie stanowili. Wydaje się, że charakterystykę tego *milieu* jako elity intelektualnej i politycznej potwierdzają również znani nam wczesnonowożytni posiadacze manuskryptów *Rómverja sagi* — wysoko postawieni islandzcy duchowni i bogaci posiadacze ziemscy, którzy omówieni zostali w rozdziale II. Czy byli spokrewnieni lub powiązani personalnie z autorami i zwolennikami teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów?

⁵⁸ JÓN VIÐAR SIGURÐSSON: *The Icelandic aristocracy after the fall of the free state*, s. 153—166; IDEM: *Kings, Earls and Chieftains*, s. 69 — 108; IDEM: *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*.

Spośród manuskryptów *Rómverja sagi* dwa można powiązać osobami skrybów i właścicieli z korpusem tekstów o pochodzeniu trojańskim. W posiadaniu rękopisu *ÁM 595 α—β 4^o* był Þorsteinn Jónsson i Þorvaldur Stefánsson, pastory z Eiðar we wschodniej Islandii w XVII wieku. Swoje imiona w manuskrypcie zapisało również kilku wcześniejszych właścicieli, mieszkańców regionu Fljótshálsa na przełomie XVI i XVII wieku należących do lokalnej elity politycznej: Hjalti Jónsson, *lögréttumaður* z Meðalnes í Fellum oraz Högni Þorleifsson, *lögréttumaður* ze Stórabakki í Hróarstungu i Þorleifur Einarsson, *lögréttumaður* na Múlaþingu. Wiemy, że na przełomie XVI i XVII wieku *ÁM 225 fol.* mieli w rękach Magnús Jónsson *sýslumaður* z Miðhlíð oraz Ormur Jonsson *lögréttumaður* z Fremri—Gufudalur. Właścicielami obu manuskryptów byli zatem ludzie z tej samej klasy społecznej, do której należeli ludzie związani z tekstami o teorii trojańskiej. O kodeksie *ÁM 226 fol.* wiemy natomiast więcej, mianowicie że iluminował go ksiądz Magnús Þórhallsson, skryba manuskryptu *Flateyjarbók*, a właścicielami jego w XVI i XVII wieku byli urzędnicy islandzcy: *lögmaður* Gísli Þórðarson (ok. 1545—1619) oraz Magnús Björnsson (ok. 1595—1662) — *lögmaður* z rodu z Munkaþverá i jego synowie Gísli (1621—96) i Björn (1623—97), którzy obaj urzędowali jako *sýslumenn*, biskup Skálaholt Þórður Þorláksson (Thorlacius), jego syn Þorlákur Þórðarson — rektor szkoły (*skólameistari*) w Skálaholt, jego brat Brynjólfur Þórðarson (Brynjólfur Thorlacius) (1681—1762) — *sýslumaður* z Hlíðarendi, w którego licznej kolekcji była również *Edda Snorrego* (*ÁM 756 4^o*). Ród Thorlaciusów posiadał swoje własne biblijno—śródziemnomorskie drzewo genealogiczne sięgające Adama, Troi i Odyna w manuskryptach *Lbs 1541 4^o VI. hluti* z XVII wieku i *MS Perg. fol. n^o 5⁵⁹*, w których wywody genealogiczne kończą się w XVII wieku na Jónie Þorlákssonie, który pełnił urząd *sýslumaður* na Berunesie i był bratem Þórða Þorlákssona, biskupa Skálaholt, w którego posiadaniu znajdował się manuskrypt *ÁM 226 fol. Rómverja sagi*. Na tym przykładzie zobaczyć można najlepiej, jak zainteresowanie starożytnością, czytanie o historii starożytnej, korespondowało z tożsamością europejską i jej hebrajskimi oraz greckimi i rzymskimi fundamentami. Wydaje się zatem, że manuskrypty *Rómverja sagi* funkcjonowały w tym samym *milieu*, w którym również i teksty o trojańskim pochodzeniu Normanów, przechodząc nawet przez ręce tych samych skrybów i właścicieli — wśród elity politycznej i intelektualnej.

Teoria trojańska w Skandynawii kontynentalnej, w Norwegii, Danii i Szwecji, nie znalazła w średniowieczu takiego oddźwięku jak na Islandii. To i natura dostępnych źródeł

⁵⁹ *Ættartala frá Adam til séra Sigurðar er sálaðist að Grenjaðarstöðum*, s. 417—420.

oraz ich zachowanie zmusza nas do skupienia się na Islandii. Stan zachowania średniowiecznej literatury norweskiej, duńskiej i szwedzkiej ogranicza nasz wgląd w procesy tożsamościowe zachodzące na kontynencie w tym samym czasie co na Islandii, z tego również powodu Islandczyków jesteśmy tu zmuszeni traktować jako reprezentatywną próbę.

3.3. Teoria o trojańskim — azjatyckim pochodzeniu Asów (*Æsir*) — jakiej wiedzy ta teoria była pochodną?

Kiedy wykształceni Islandczycy, których reprezentatywna próba omówiona została wyżej w paragrafie o *milieu* tekstów teorii trojańskiej, zaczęli podczas zachodzących na Islandii procesów chrystianizacji i europeizacji w XII i XIII wieku zadawać sobie na nowo jedne z podstawowych egzystencjalnych pytań: *kim jesteśmy? skąd pochodzimy?*, do pomocy w znalezieniu na nie odpowiedzi mieli już nie tylko kulturę swoich przodków, rdzenną tradycję, rytuały i wierzenia religijne, tradycję ustną, poezję i sagi ustne kultywowane przez islandzkie społeczeństwo od czasów przedchrześcijańskich, lecz do ich dyspozycji była również napływająca z Europy literatura, wiedza naukowa i narzędzia intelektualne gromadzone w islandzkich katedrach, kościołach, klasztorach, szkołach i bibliotekach, rozpowszechniane poprzez klasyczną edukację. W manuskryptach z Europy zaczęli Islandczycy szukać nowych odpowiedzi i nowego rozumienia swoich własnych tradycji.

Jak Islandczycy udzielili odpowiedzi na pytania: *kim jesteśmy? skąd pochodzimy?* Jakie ówczesne rodzaje wiedzy, narzędzia intelektualne i teorie naukowe zostały wykorzystane do sformułowania teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów? Jakie rdzenne i obce elementy można zidentyfikować w tekstach promujących ten mit etnogenetyczny?

Dla chrześcijan wieków średnich Biblia stanowiła wiedzę pewną, historię objawioną patriarchom, prorokom, królom i kapłanom Izraela, apostołom i uczniom Jezusa. Pozwalała im prześledzić ich pochodzenie poczynając od stworzenia świata i pierwszego człowieka do czasów po biblijnym wielkim potopie i ponownym zasiedleniu ziemi przez ludzi i ich plemiona. Biblia opisuje jednak tylko ludy znane starożytnym Hebrajczykom zamieszkujące w regionie ówczesnego Śródziemnomorza, a wśród nich Greków i Rzymian.

Związać zerwane nici biblijnej narracji o historii świata mogli Islandczycy tylko dzięki literaturze starożytnych Greków, Rzymian oraz chrześcijan, w której znaleźć mogli

historie o Śródziemnomorzu i plemionach opisanych w Biblii jako potomkowie Noego, historie które wydarzyły się po czasach Starego Testamentu, i gdzie w końcu znaleźć mogli plemiona germańskie jako bohaterów dziejów ludzkich.

Już we wczesnym średniowieczu autorzy łacińscy, kronikarze królestw germańskich, Jordanes, Grzegorz z Tours, Paweł Diakon, zaczęli szukać odpowiedzi na pytanie o pochodzenie plemion germańskich. Za ich rozumowaniami podążyć mogli Islandczycy szukając swojego pochodzenia.

W kodeksach przechowywanych w swoich bibliotekach znaleźć mogli również traktaty o tym, jak wybitni ludzie zaczęli być czczeni jako bogowie przez dawnych pogan, czyli o teorii euhemeryzmu o pochodzeniu religii pogańskiej od kultu władców i herosów.

W manuskryptach z kontynentu czytali również o rytuale apoteozy władców Rzymu i Grecji, który zmarłych władców czynił bogami mającymi być czczonymi przez ich poddanych, z własnymi świątyniami, kapłanami i świątami.

Z rękopisów tych wiedzieli również, że historia jest zapisana w języku, którego słownictwo powstaje w określonych historycznych warunkach, i za pomocą filologicznej metody etymologii można zrekonstruować historię posługującego się danym językiem ludu.

Dzięki tej wiedzy i tym intelektualnym narzędziom udało im się powiązać historię biblijną z mitologią skandynawską i tradycją rdzenną. Jakie elementy rdzenne tradycji staronordyckiej znalazły się w tej skonstruowanej przez średniowiecznych Islandczyków historii o ich pochodzeniu? Teoria ta zbudowana jest na mitologicznym podłożu z postaci bogów nordyckich, historii o ich czynach, oraz ze skandynawskiego mitu o końcu świata. Wykorzystuje ona również rdzenny koncept genealogii jako biologicznego następstwa potomka po przodku.

3.3.1. Mitologia skandynawska

Jakie rdzenne elementy mitologii skandynawskiej zostały użyte do zbudowania teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów?

Znajdujemy w niej najbardziej pierwotne i rdzenne mity eschatologiczne Skandynawów o końcu świata, *ragnarökkr*, wojnie między gigantami (*Jötunnar*) i Ásami, zakończonej upadkiem i zniszczeniem Ásgarðu a wraz z nim bogów Ásów, które zostały opowiedziane w najstarszej poezji eddaicznej i skaldycznej, utrwalone w postaci kenningów w języku poetyckim poezji skaldycznej, przedstawione na kamieniach runicznych.

Początki tej wojny sięgają walk o kobiety pomiędzy Ásami szukającymi wśród gigantek partnerek seksualnych do reprodukcji i Jötunnami pragnącymi pojąć kobiety bogów, których im odmawiano, ich wzajemnych porwań, kradzieży dóbr i mordów na gigantach, a w tym dalekich wypraw Þóra, największego wojownika wśród Ásów, przeciwko nim i spokrewnionym z nimi potworom, przeciwko wężowi *Miðgarðsormr*.

Bogowie, rządzeni przez Odyna, żyli w królestwie pośrodku dziewięciu światów leżących na drzewie Yggdrasillu, które zwało się *Ásgarðr*. Mury ich miasta miały być zbudowane przez giganta (*jötunn*) o nieznanym imieniu, ukrywającego swoje pochodzenie z Jötunheimu, któremu Ásowie mieli zapłacić słońcem, księżycem i boginią Freyją, podstępem uniemożliwili mu jednak ukończenie prac, żeby odmówić mu obiecanej zapłaty. Lóki pod postacią kłaczy uwiódł bowiem jego magicznego konia pociągowego *Svaðilfari*. Gdy rozgniewany budowniczy, ujawnił się jako gigant, został zabity przez Þóra.

Zniszczenia Ásgarðu i śmierć bogów podczas *ragnarökk*, ostatniej bitwy między gigantami i Ásami, przepowiedzieli bogowie, spośród których dar jasnowidzenia posiadali zwłaszcza Odyn, Frigg i Sif, i przygotowywali się na wojnę zaciągając najdzielniejszych poległych w Miðgardzie wojowników na służbę u siebie, kwaterując ich w Valhalli.

Lóki poprowadził gigantów i potwory, węża Miðgarðsormr i wilka Fenrisúlfr, przeciwko Ásgarðowi, przypływając ze swoją armią na okręcie zbudowanym z ludzkich paznokci — *Naglfar*. W serii pojedynków, niczym wikińskie *hólmganga* i *einvígi*, Odyna i Tyra z Fenrirem zabitym w końcu przez Víðara, Þóra z Miðgarðsormem, polegli prawie wszyscy bogowie i giganci. Tylko Víðarr i Váli, Magni i Módi mieli przeżyć *ragnarök*, aby zbudować nowy Ásgarðr, Gimlé, w odrodzonym po *ragnarök* świecie.

Te opowieści po wprowadzeniu kultury pisanej, zostały przetworzone z uczonej eklezyjastycznej perspektywy chrześcijańskich intelektualistów, którzy zaczęli je spisywać przy użyciu *instrumentarium* chrześcijaństwa i kultury łacińskiej, jak pokaże poniższa analiza.

3.3.2. Rdzenny koncept genealogii

Genealogię trojańską ludów skandynawskich średniowieczni Skandynawowie pojmowali w sposób biologiczny. W tekstach zachował się rdzenny skandynawski koncept genealogii jako biologicznego następstwa pokoleń: z ojca na syna. Tożsamość człowieka miała wynikać z jego pochodzenia: bycia czyimś synem, wnukiem, prawnukiem — jak tytuł do własności i

dziedziczenia⁶⁰. Zatem dla średniowiecznych Islandczyków, jak pokazują drzewa genealogiczne, bycie chrześcijaninem to bycie potomkiem Adama, krewnym Żydów, a bycie Europejczykiem to bycie potomkiem lub krewnym Greków i Rzymian, choć sama biblijna genealogia ludzkości, ludów i plemion ludzkich z Księgi Rodzaju pojmowała tę relację jako pokrewieństwo ludów a nie konkretnych jednostek ludzkich⁶¹.

Historie o trojańskim pochodzeniu Skandynawów powinny być analizowane nie jako narracja historyczna, ale jako dyskurs o pewnych funkcjach związanych z ówczesnymi zmianami w mentalności Skandynawów wynikającymi z wprowadzenia nowego systemu religijnego, politycznego i edukacyjnego, dyskurs o tożsamości, hierarchii i prawach do władzy. Koncept genealogii, kultywowanej w Skandynawii jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, został wykorzystany, żeby zapłacić przestrzenną i czasową lukę między starożytnością śródziemnomorską a średniowieczną Skandynawią — poprzez zbudowanie tożsamości opartej na trojańskim pochodzeniu. Genealogia została tu użyta, żeby ustanowić kontynuację i następstwo, a także żeby położyć fundament pod kulturową tożsamość z cywilizacją chrześcijańską i śródziemnomorską.

Skoro tożsamość dla ówczesnych Skandynawów miała charakter genealogiczny, ciągłości biologicznej pokoleń, z ojca na syna, a bycie chrześcijanami i Europejczykami musiało dla nich wynikać również z relacji krwi, bycia potomkami Greków, Żydów, pierwszych ludzi, to przyjęcie chrześcijaństwa było zatem tylko powrotem do zapomnianej wiary przodków, jak wyjaśniają to teksty Snorrego Sturlusona.

Dyskurs genealogiczny pełnił też podobną funkcję jak na kontynencie jako jeden z kluczowych dyskursów średniowiecza — jako tytuł do tożsamości, własności, miejsca w hierarchii społecznej i wynikających z niej przywilejów

3.3.3. Komponenty łacińskie teorii o trojańskim pochodzeniu *Æsir*. Ówczesna wiedza naukowa przyłożona do staronordyckich tradycji przedchrześcijańskich

Mit o trojańskiej etnogenezie Skandynawów powstawał jednak przede wszystkim jako efekt eklezjastycznej i klasycznej edukacji. Aby skonstruować tę teorię, staronordycka tradycja ustna, zawierająca narracje historyczne i wywody genealogiczne, oraz religia nordycka poddane zostały euhemeryzacji i łatinizacji przy użyciu średniowiecznych teorii

⁶⁰ ÚLFAR BRAGASON: *Genealogies: a Return to the Past*, s. 73—82.

⁶¹ *Genesis* 4—5, 10—11, s. 8—10, 15—17.

teologicznych, starożytnej historii i filozofii oraz sztuk wyzwolonych, retoryki i gramatyki, których narzędziem była etymologia, instrument ówczesnych gramatyków używany do wydobywania prawdy historycznej z języka, w nazwach rzeczy miała się bowiem kryć ich istota i historia, zgodnie z ówczesną teorią języka powstającą na fali sporu o uniwersalia (w którym spierali się filozofowie reprezentujący pogląd filozoficzny nominalizmu i realizmu na naturę języka). Wymagało to znajomości biblijnych rodowodów ludzkości, biblijnej teorii o ewolucji języka, historii starożytnej Grecji i Rzymu, starożytnej literatury łacińskiej, historii migracji ludów germańskich do Europy zachodniej i północnej, jak również średniowiecznego językoznawstwa, gramatyki i retoryki, naukowej metody etymologizacji i teorii naukowej euhemeryzmu, biblijnej metody egzegezy, użycia etymologii, homonimii, metonimii, metafory, alegorii i *integumentum*.

Czy nie przeceniamy pochodzącej z kontynentu europejskiego wiedzy średniowiecznych Islandczyków?

Frederic Amory⁶² w swoim artykule recenzyjnym być może słusznie wytyka autorom już wcześniej badającym erudycję Islandczyków, Margaret Clunies—Ross⁶³, Peterowi i Ursuli Dronke⁶⁴ oraz Anthony'emu Faulkesowi⁶⁵, że w swoich pismach przypisują oni Snorremu Sturlusonowi erudycję, której jako jedna osoba nie mógł on posiadać, w dziedzinie teologii, filozofii, językoznawstwa, literatury, obejmującą neoplatońską kosmogonię szkoły z Chartres, Bernarda Silvestrisa i Thierry'ego z Chartres, logocentryczną filozofię języka Williama z Conches, logikę Abelarda i kontynuujących jego rozważania teologów i filozofów — terministów z XII wieku, oraz ich scholastyczne metody.

Aby uniknąć błędnego przypisywania jednej osobie wiedzy przekraczającej jej ówczesne możliwości, w badanym tu przypadku trzeba odrzucić koncentrację na *autorze* i samą figurę *autora* ze względu na jej problematyczność w tekstach średniowiecznych — najczęściej anonimowych i wieloautorskich, niemal każdy kolejny pisarz—skryba tworzył bowiem kolejne wersje tekstu, dokonując modyfikacji, przez co wszystkie teksty miały płynny, zmienny charakter (oprócz Biblii, w której jako jedynej nie można było zmienić ani jednej kropki).

Podobnie było z teorią trojańską — nie miała ona jednego autora—teoretyka, lecz wielu. Rozwijana była poprzez kumulację wiedzy i jej przepracowywanie na nowo przez

⁶² F. AMORY: *Second Thoughts on Skáldskaparmál*, s. 331—339. Recenzja monografii: M. CLUNIES ROSS: *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*.

⁶³ M. CLUNIES ROSS: *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*.

⁶⁴ P. & U. DRONKE: *The Prologue of the Prose "Edda"*, s. 153—176.

⁶⁵ A. FAULKES: *The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library*, s. 177—190; IDEM: *Descent from the Gods*, s. 92—125; IDEM: *The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists*, s. 115—119.

kolejnych pisarzy—skrybów. Możemy tu mówić raczej o wspólnocie interpretacyjnej i o kolektywnej erudycji posiadanej przez grupę społeczną islandzkich intelektualistów, która rozwijała teorię trojańską w swoich badaniach i pisarstwie, nie o jednym autorze i jego rozumowaniu.

Badanie ich erudycji ograniczam tu do autorów i dzieł z kontynentu europejskiego, co do których wiemy, że znajdowały się w bibliotekach średniowiecznej Islandii.

3.3.4. Migracja — model (i)migracyjnej etnogenezy Skandynawów

Czy przedchrześcijańscy Skandynawowie uważali się za autochtonów czy allochtonów?

Teoria o trojańskim pochodzeniu Skandynawów zakładała, że nie byli oni autochtonami w swoich krajach. Przybyli do Skandynawii z południowego wschodu, z Azji. Skąd Skandynawowie wiedzieli, że nie są autochtonami w Skandynawii? Skąd wiedzieli, że skądś przybyli? Teoria allochtoniczna, o imigracji Skandynawów, musiała powstać pod wpływem chrześcijaństwa i ówczesnej nauki europejskiej.

W mitologii skandynawskiej na próżno byłoby szukać świadectw funkcjonowania teorii allochtonicznej w okresie przedchrześcijańskim. W dostępnych nam tekstach nie zachowało się nic, co świadczyłoby o funkcjonowaniu rdzennego mitu o migracji do Skandynawii. Zachowały się legendy o wodzach barbarzyńców z czasów wielkich wędrówek ludów — o Attyli (Atli), Hermanaryku (Jörmunrekr), Teodoryku (Þjóðrekr) w *Sadze o Völsungach* i w anonimowych poematach *Atlakviða*, *Atlamál*, *Hamðismál*, *Guðrúnarhvöt*, *Guðrúnarkviða I—III*, oraz w poemacie *Ragnarsdrápa* Bragiego Boddasona. Te sagi i poematy mówią jednak tylko o walkach Germanów z Hunami na terenie Germanii, w której kierunku to sami Hunowie się przemieszczali, tocząc po drodze do niej liczne wojny. Nie ma tam jednak nic o migracji Germanów do Germanii.

Poza opowieściami o imigracji z Troi, w literaturze staroislandzkiej czytamy również o najeździe potomków gigantów na Norwęgę, którzy mieli założyć w niej pierwsze królestwa. Opowiada o nim późna staroislandzka opowieść (zachowana bowiem w *Hversu Noregr byggðist* we *Flateyjarbók* i w *Fundinn Noregr* w *Orkneyinga saga*⁶⁶) o Norze (staroisł. *Nórr*), w której mitologia nordycka poddana została euhemeryzacji — giganci, jak opisywał ich autor—skryba, byli tak naprawdę królami nad domenami zdominowanymi przez

⁶⁶ *Hversu Noregr byggðist*, s. 22—25; *Fundinn Noregr*, I-II, s. 3—6.

żywoły morza, śniegu, ognia, wiatru. Nórr był potomkiem lodowego giganta Fornjóta, synem Þorrego, króla Gotlandii, Kænlandii i Finnlandii na wschodzie Skandynawii. W poszukiwaniu wraz z bratem Górrrem zaginionej siostry Góí, przybył do Norwegii z dalekiej północy i wschodu, przekroczył góry Kilu i podbił kraj za nimi leżący — od tego najazdu miała się wywodzić nazwa Norwegii (staroisł. *Nórvegr*, droga Nóra) i pozostawała ona we władaniu jego dziedziców, którzy dali początek rodowi Haralda Pięknowiąsego.

Duńscy kronikarze obstają przy rdzennej tradycji, odrzucając imigracyjny model etnogenezy Duńczyków⁶⁷. Dla Svena Aggesena, łacińskiego kronikarza o arystokratycznym pochodzeniu (z rodu Turgotów z Jutlandii), tworzącego na dworze Danii za czasów króla Waldemara Wielkiego w XII wieku, pierwszym królem miał być Skioldur (Skjöldr), jak pisał on w swojej *Krótkiej historii królestwa Danii* (*Brevis historia regum Dacie*)⁶⁸. Saxo Grammaticus, żyjący w XII wieku duchowny i historiograf na dworze arcybiskupim Absalona z Lund, w swoich *Czynach Duńczyków* (*Gesta Danorum*) wysuwa opartą na tradycji rdzennej teorię autochtoniczną o pochodzeniu Duńczyków. Mieli oni być autochtonami, pochodzić z ziemi duńskiej, i wywodzili się od Dana, który obrany został pierwszym władcą przez sam lud:

Dan igitur et Angul, a quibus Danorum coepit origo, patre Humblo procreati non solum conditores gentis nostrae, verum etiam rectores fuere. Quamquam Dudo, rerum Aquitanicarum scriptor, Danos a Danais ortos nuncupatosque recenseat. Hi licet faventibus patriae votis regni dominio potirentur rerumque summam ob egregia fortitudinis merita assentientibus civium suffragiis obtinerent, regii tamen nominis expertes degebant, cuius usum nulla tunc temporis apud nostros consuetudinum frequentabat auctoritas⁶⁹.

W tym tekście również Saxo odrzuca teorię Dudona z Saint—Quentin o pochodzeniu Duńczyków od Danaów — Trojan⁷⁰ jako nieprawdziwą i nieprawdopodobną.

Zatem również i pogląd o imigracji do Skandynawii twórcy teorii trojańskiej zaczerpnąć musieli z wiedzy uczonej pochodzącej z kontynentu europejskiego.

Dwa możliwe źródła, z których uczeni Skandynawowie mogli zaczerpnąć ten pogląd, to po pierwsze Biblia, po drugie zaś łacīńscy historycy królestw barbarzyńskich.

W Biblii w Księdze Rodzaju kapłani żydowscy spisali genealogię ludzkości oraz mit o wielkim potopie, Noem i wieży Babel, pomieszaniu języków i rozproszeniu gatunku

⁶⁷ B. SAWYER: *Valdemar, Absalon and Saxo*, s. 685—705.

⁶⁸ SUENNO AGGONIS: *Brevis historia regum Dacie*, 1, s. 49.

⁶⁹ SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum* 1, 1.

⁷⁰ L. B. MORTENSEN: *Saxo Grammaticus' View of the Origin of the Danes*, s. 169—83.

ludzkiego po całym świecie⁷¹. Bóg, po wytraceniu w wielkim potopie gałęzi ludzkości wywodzącej się od Kaina z powodu jej moralnego zepsucia, ocala Noego z rodu Setytów wraz z jego rodziną, powodując się pobożnością Noego. Potomkowie Noego jednak, którzy po potopie żyli w jednym miejscu jako jeden lud w jednej wspólnocie i mówili jednym językiem (*Genesis 11:1: mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa*), postanowili zbudować wieżę sięgającą nieba. To nie spodobało się Bogu, ponieważ ludzkość na jego oczach stawała się zbyt potężna i znów ulegała deprawacji. Rozproszył zatem całą ludzkość po całej powierzchni Ziemi, poróżniając ich języki (*Genesis 11:7: zejźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego*). Tak Biblia wyjaśnia różnorodność i rozliczność narodów i języków. Biblia twierdzi, że żaden lud nie jest autochtonem w swoim kraju. Wszyscy przybyli do swoich krajów po wielkim potopie, rozproszeni po całej Ziemi po zatrzymaniu budowy wieży Babel przez boga Jahwe.

Z Biblii wywodzić mogły się idee Snorrego i jego współczesnych nie tylko o migracjach ludzkości na całą ziemię, ale również powstaniu i poróżnieniu się języków, czyli ich ewolucji, co omawia autor niżej.

Średniowieczny Islandczyk musiał zastanawiać się jednak zapewne nad tym, jak jego własny lud dotarł na Północ po wielkim potopie, skoro w Biblii wszystkie te wydarzenia umiejscowione są daleko na południu i wschodzie, pośrodku świata — z perspektywy Islandczyka zamieszkującego jego północne peryferia i krańce.

Łacińscy historycy królestw barbarzyńskich, duchowni, niektórzy z nich pochodzenia rzymskiego, tworzący na dworach królów barbarzyńskich lub z nimi związani, jako pierwsi po Rzymianach i Bizantyjczykach zaczęli zastanawiać się nad pochodzeniem ludów Północy, plemion germańskich, które przybyły na terytorium Imperium Rzymskiego: Kasjodor i Jordanes pisali o Ostrogotach, Grzegorz z Tours i Pseudo—Fredegar o Frankach, Izydor z Sewilli o Wizygotach, Beda Czcigodny i Geoffrey z Monmouth o Anglosasach, anonimowy autor *Origo Gentis Langobardorum* i Paweł Diakon o Longobardach, Dudon z Saint—Quentin o Normanach. Wszyscy oni opisują migrację Germanów do Europy Zachodniej.

Grzegorz biskup Tours z VI wieku wiedział tylko, że Frankowie przybyli do Gallii zza Renu z Germanii⁷².

Żyjący na przełomie VI i VII wieku Izydor z Sewilli w swojej *Historii Gotów, Wandalów i Swebów*⁷³, opisując podbój zachodniego Cesarstwa, twierdzi, że Germanie, Goci,

⁷¹ *Genesis 4:17—5:32; 6:1—10:32; 11:1—9.*

⁷² GREGORIUS TURONENSIS: *Historia Francorum*, II, 9.

⁷³ ISIDORUS HISPALENSIS: *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, col. 1057.

Wandalowie, Alanowie i Swebowie przybyli zza Renu, Alp i Dunaju, i podbili Italię, Galię, Hiszpanię i Afrykę.

Kasjodor i Jordanes tworzący na dworze królów Ostrogotów twierdzili w swoich dziełach, że Goci przybyli z wyspy Skandia leżącej w arktycznej, północnej części wielkiego oceanu opływającego trzy kontynenty świata: Azję, Afrykę i Europę, przekraczając Bałtyk dotarli nad Morze Czarne do Scytii, Dacji, Tracji i Mezji, a dopiero potem przez Dunaj wkroczyli na terytorium Imperium Rzymskiego.

Anonimowy autor *Origo Gentis Langobardorum* z VII wieku⁷⁴ i żyjący w VIII wieku Paweł Diakon, mnich benedyktyński z klasztoru na Monte Cassino i kronikarz Longobardów, twierdzili o Longobardach, że przybyli oni z dalekiej Północy, północnego regionu Europy zwanego Germanią, z wyspy *Scadinavia*, której ludy stały się tak liczne, że nie starczało dla wszystkich ziemi, część z nich musiała ją zatem opuścić — ten los przypadł Winnilom, maszerującym pod wodzą dwóch braci o imionach Ibor i Aio, ludowi który później zyskał miano Longobardów, i pod dowództwem potomków tych braci podbili oni Italię.

Beda Czcigodny, anglosaski mnich benedyktyński z angielskiego regionu Nortumbrii żyjący na przełomie VII i VIII wieku, opisuje jak Brytania została zasiedlona przez imigrantów: Brytów z Armoryki (Bretanii), Piktów ze Scytii, Szkotów z Irlandii, jak potem Brytanię podporządkowali sobie Rzymianie, a po opuszczeniu wyspy przez Rzym podbili ją Sasi, Anglowie i Jutowie, którzy przybyli z Germanii.

Żaden z nich nie był jednak w stanie wywieść genealogii plemion Germańskich z dalszych regionów znanego wówczas świata niż kraje za Renem, Alpami i Dunajem, nie sięgając dalej niż Europa Środkowa i Wschodnia.

Dopiero na dworze Franków w VII i VIII wieku, być może pod wpływem uczonych i dyplomatów bizantyjskich, którzy ustalili trojańskie pochodzenie swoich sojuszników Franków i Turków, jak twierdzi MacMaster⁷⁵, zaczęło panować przekonanie o pochodzeniu Franków z Troi. Pseudo—Fredegar, kronikarz Merowingów żyjący w VII—VIII wieku, w swojej kronice *Historia Francorum* pisał, że Frankowie, Rzymianie, Macedończycy i Turcy pochodzili z Troi, z której uciekli, kiedy została zdobyta podstępem przez Ulissesa. Franków na północ do Europy nad Ren, Dunaj i Morze Północne poprowadził wódz Francio, od którego cały lud wziął imię⁷⁶. Anonimowa kronika *Liber Historiae Francorum* z VIII wieku opisuje, że kiedy Eneasze uciekł z Troi do Italii, inni przywódcy trojańscy, Priam i Antenor,

⁷⁴ *Origo gentis Langobardorum*, s. 1—6

⁷⁵ TH. J. MACMASTER: *The Origin of Origins*, s. 1—12.

⁷⁶ FREDEGARIUS: *Chronica*, II, 4—8; III, 2.

zbiegli z niedobitkami swoich wojsk przez Jezioro Meockie za rzekę Don do Panonii, gdzie zapoczątkowali lud Sykambrów, który w czasach cesarza Walentyniana wyemigrował nad Ren. Te historie powtarzają późniejsze kroniki frankijskie, m.in. *Historia Francorum* pióra żyjącego w X—XI wiek mnicha Aimoina z benedyktyńskiego opactwa w Fleury—sur—Loire.

Na dworze książąt Normandii powstała analogiczna teoria — o trojańskim pochodzeniu Normanów i ich książąt. Dudon z Saint—Quentin, kronikarz Normanów żyjący na przełomie X i XI wieku tworzący na dworze księcia Normandii Ryszarda, opisując w swoim dziele *O obyczajach i czynach pierwszych książąt Normanów* (*De moribus et actis primorum Normannorum ducum*) historię Normanów i ich pierwszego księcia Rollona pochodzącego z Danii, od Trojan wywodził pochodzenie Duńczyków (łac. *Dani*) — od Danaów (łac. *Danai*, gr. *οἱ Δαναοί*), błędnie branych przez niego za Trojan, choć było to starożytne określenie Greków. Pod wodzą Antenora mieli oni uciec Achajom (czyli Grekom, łac. *Achaii*, gr. *οἱ Ἀχαιοί*) z Troi do Europy poprzez Illyrię (*Illyricum*) i pod wodzą Anstinno zaatakować Franków. Inni historycy związani z dworem normandzkim, William z Jumièges, zakonnik żyjący w XI wieku i kontynuator Dudona, w swoich *Czynach książąt normandzkich* (*Gesta Normannorum ducum*), oraz William z Poitiers pochodzący z możnego normandzkiego rodu kapelan Wilhelma Zdobywcy w *Czynach Wilhelma II księcia Normanów* (*Gesta Guillelmi II ducis Normannorum*), powtarzali tę historię. William z Jumièges opracował w jeszcze drobniejszych szczegółach tę opowieść. William z Poitiers użył trojańskiego *Aneasa* jako modelu dla swojego opisu Wilhelma Zdobywcy.

Geoffrey z Monmouth, żyjący w XII wieku duchowny pochodzenia normańskiego, będący pod silnymi wpływami francuskiej kultury dworskiej, opisał pochodzenie Brytów od Brutusa prawnuka Eneasza. Eneasze uciekł z ruin Troi wraz z synem Askaniuszem do Italii. Tam Askaniuszowi narodził się syn — Brutus, o którym przepowiedziano, że zabije ojca. Mimo prób uniknięcia przepowiedzianego losu, Brutus zabija ojca i wygnany tuła się po Morzu Śródziemnym, Grecji, Afryce, Gallii, na koniec docierając do wyspy nazywanej Albion, gdzie zakłada Nową Troję nad rzeką Tamizą.

Spośród tych dzieł w islandzkich bibliotekach znalazły się najprawdopodobniej dzieła Geoffrey’a z Monmouth, Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego, Kasjodora, Grzegorza z Tours i Pawła Diakona. Dudon z Saint—Quentin był zaś znany Saxowi Gramatykowi w Danii w XII wieku.

Jak słusznie zauważa Leszek Słupecki⁷⁷, podczas gdy trojańska genealogia Rzymian i Brytów była dobrze Islandczykom znana, o Brytach jako potomkach Trojan traktuje bowiem już sam początek *Breta sögur*, a o Rzymianach *Veraldar saga*, *Rómverja saga* i interpolacje w *Prologu* do *Eddy* Snorrego w kodeksie *Ormsbók*, to żaden z wernakularnych tekstów islandzkich nie wspomina *explicite* o trojańskim pochodzeniu Franków. Czyżby ta frankijska tradycja nie była Islandczykom znana?

Sam *Prolog* do *Eddy* opowiada jednak jak Odyn, przybywając z Troi, osadził swoich synów w Saksonii, Wschodniej Saksonii (*Austr—Saxland* — Saksonia na wschodzie — Essex w Brytanii — staroang. *Ēastseaxe?*), Westfallii, Francji (*Frakkland*), w Reiðgotalandzie, czyli Jutlandii w Danii, a dopiero potem w Szwecji. Również inny islandzki tekst — *Brot um fornan átrúnað* z XIV—wiecznego manuskryptu *ÁM 162 M fol.* podaje, że Vali, syn Odyna, objął w swoją władzę Valland, czyli Francję. Wydaje się, że tę genealogię wywieść musiał sam Snorri na podstawie etymologii nazwy Valland (Francji) wywiedzionej od Valego, syna Odyna: Valland — kraj (*land*) Valego.

3.3.5. Znaczenie teorii migracyjnej etnogenezy — podbój legitymizuje hierarchię społeczną

W politycznym micie podboju ludzie przegrani w wojnie stają się warstwami podporządkowanymi społeczeństwa, zwycięzcy natomiast jego warstwami panującymi — jak twierdził francuski historyk systemów myślowych Michel Foucault⁷⁸.

W średniowieczu i wczesnej nowożytności używano dyskursu genealogicznego do legitymizowania praw, uprawnień, przywilejów posiadanych przez osoby i państwa (jako reprezentowanego przez osobę króla), jak i całej rzeczywistości społeczno—politycznej. Genealogia była centralnym zagadnieniem: było się chłopem ze względu na urodzenie, było się szlachcicem, arystokratą ze względu na pochodzenie. Genealogia była więc najsilniejszym argumentem bycia kimś lub posiadania czegoś. Dziedziczyło się wszystko: przynależność stanową, przywileje, uprawnienia, własność. Dlatego istotną kwestią było pochodzenie nie tylko osób, ale także całych warstw społecznych, ludów, państw.

Odnosząc się najpierw do dyskursu genealogicznego w przypadku relacji warstw wyższych / uprzywilejowanych i niższych / podporządkowanych w ramach jednego społeczeństwa, zauważyć można, że mit pochodzeniowy stanu panującego to element, który

⁷⁷ L. SŁUPECKI: *Hektor na Islandii*, s. 368.

⁷⁸ M. FOUCAULT: *Lecture 6. 11 February 1976*, s. 115—140.

apriorycznie różnicował szlachtę i arystokrację od pozostałej części ludności: podbój legitymizował panowanie jednej grupy etnicznej (zdobywców) nad drugą grupą etniczną (nad pokonanymi). Warstwa panująca Skandynawii identyfikowała się ze starożytnym ludem Trojan i poprzez to, że migrując do Skandynawii, podbiła ludność autochtoniczną z terenu Skandynawii, od których wywodzą się chłopci, miała dziedziczne prawo do sprawowania nad nimi władzy. Analogiczna sytuacja zachodziła w średniowiecznej Francji. Arystokracja francuska miała wywodzić się od Franków, Germanów, którzy podbili rzymską prowincję Galię, francuscy chłopci zaś od Galów, czy też Galo—Rzymian, a więc ludności pokonanej: podbój Galii dokonany przez Franków w V wieku n.e. miał więc nawet 1000 lat później legitymizować władzę francuskiej arystokracji, potomków Franków, nad chłopami francuskimi, potomkami Galów, Galo—Rzymian. Podobnie w Anglii — po najeździe Normanów: inwazja z jej formami, motywami i efektami definiowała naturę, prawa i ograniczenia władzy monarchicznej. Dominacja arystokracji Normanów nad anglosaskimi poddanymi była wynikiem podboju.

Ten dyskurs bywał również używany do określenia relacji między królem a arystokracją: arystokracja walcząca o monarchię parlamentarną przeciwko królowi argumentowała, że we Francji absolutyzm to system władzy narzucony Germanom, Galom i Frankom przez Cesarstwo Rzymskie. Galowie i Frankowie zaś, przodkowie Francuzów, rządili samymi sobą poprzez wiece plemienne, władza króla powinna być zatem ograniczona do władzy naczelnika plemiennego. Wiec i naczelnik plemienny — te wywodzące się z prawa germańskiego instytucje plemienne, o charakterze demokratycznym powinny przeważać we Francji.

Odnosząc się zaś do dyskursu genealogicznego w przypadku relacji międzypaństwowych, dostrzec można, że na przełomie średniowiecza i nowożytności istniała w Europie hierarchia państw oparta na ich genealogicznej relacji ze starożytnym Rzymem (stopniu pokrewieństwa). Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego z cesarzem na czele jako następca Cesarstwa Rzymskiego po jego upadku odziedziczyło najwyższą władzę, najwyższe imperium nad innymi bytami państwowymi, których pochodzenie wywodzono od plemion barbarzyńskich, które w starożytności podlegały władzy lub zwierzchności Rzymu jako *socii* i *amici* Imperium Rzymskiego, z królami na czele, czyli Francja, Hiszpania, Brytania, Norwegia. Książę (*dux*) i król (*rex*) to mniej niż cesarz (*imperator*) w kontekście prawa rzymskiego obowiązującego w Europie. Takiej argumentacji używano w Świętym Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego, twierdząc, że Cesarstwo (wówczas pod władzą Ottonów, Hohenstaufów, Habsburgów) posiada władzę zwierzchnią nad monarchiami

europijskimi. W Królestwie Francji (a także w Danii, Norwegii, Islandii — tam może bardziej w kontekście sporu o inwestyturę, papocezaryzmu) zaczęto promować ideę pochodzenia z Troi. Rzymianie pochodzili z Troi, Francja byłaby zatem siostrą Cesarstwa Rzymskiego, co oznacza równe prawa, równą pozycję w hierarchii, podobnie w przypadku Norwegii i Danii.

W średniowiecznej Skandynawii funkcjonował również rdzenny, przedchrześcijański mit uzasadniający hierarchię społeczną — mit o Heimdallu i jego synach zachowany w eddaicznym poemacie *Rígsþula*⁷⁹. Ludzie mieli być nierówni z urodzenia: rodzili się bowiem jako potomkowie synów Heimdalla, pierwszego niewolnika (*Þræll*), gospodarza ziemskiego (*Karl*) i wodza (*Jarl*), którzy dali początek skandynawskim warstwom społecznym jako swoim potomkom. Ten mit nie mógł jednak uzasadniać hierarchii w społeczeństwie skandynawskim po konwersji na chrześcijaństwo. W Biblii Bóg stworzył ludzi równymi. Inna narracja musiała ideologicznie uzasadniać relacje podległości i zwierzchności, i inne wydarzenie historyczne miało decydować o ustaleniu hierarchii społecznej.

Jakie w tym kontekście znaczenie mogło mieć dla średniowiecznych Islandczyków wywiedzenie pokrewieństwa z Żydami — narodem Boga, narodem wybranym?

3.3.6. Biblijna genealogia ludzkości⁸⁰

Biblijna *historia sacra* to fundamentalny element teorii o migracyjnej etnogenezie Skandynawów. Jeśli zatem Islandczycy jako neofici — chrześcijanie musieli znaleźć swoich przodków wśród biblijnych postaci, to wśród których z nich mieli ich szukać?

Wywody genealogiczne islandzkich arystokratów sięgały biblijnego pierwszego człowieka, Adama, poprzez jego potomków Setytów, progeniturę jego trzeciego syna Seta (staroisł. *Sech*): Enosza (staroisł. *Enos*), Kenana (staroisł. *Canaan*), Mahalaele (staroisł. *Malalie*), Jereda (staroisł. *Iareth*), Henocha (staroisł. *Enon*), Metuszelacha (staroisł. *Matvsalam*), Lameka (staroisł. *Lameck*), Noego (staroisł. *Nói*), i Jafeta (staroisł. *Japeth*), powielając rodowody przedpotopowych potomków Adama z czwartego i piątego rozdziału biblijnej księgi *Genesis* (zwane *generationes Adami*), wyliczając z pokoleń po potopie według rozdziału dziesiątego i jedenastego księgi *Genesis* (zwanych tablicą ludów - *tabula nationum*) syna Jafeta — Jawana (łac. Javan, staroisł. Japhan) i jego syna Kittima (łac. *Cetthim*, staroisł.

⁷⁹ *Rígsþula*, s. 449—457. Zob.: F. AMORY: *The Historical Worth of Rígsþula*, s. 3—20.

⁸⁰ ÚLFAR BRAGASON: *Genealogies: a return to the past*, s. 73—81; M. CLUNIES ROSS: *History, myth and genealogy in early Iceland*, s. 76—96.

Zechim), od synów Jawana mieli bowiem wywodzić się mieszkańcy wybrzeży i wysp: *Ab his divisae sunt insulae gentium in regionibus suis*⁸¹, czyli zgodnie ze starożytnymi i średniowiecznymi komentarzami do Biblii — Grecy.

Biblijne genealogie wywodziły jednak pochodzenie grup etnicznych, ludów (Sem — Semici, Japhet — Indoeuropejczycy, Jawan — Grecy), a nie jak Islandczycy to rozumieli — jednostek ludzkich czy postaci historycznych.

3.3.6.1. *Yavanim — Jawanowie — Grecka i trojańska gałąź biblijnego rodu Jafetydów*

Jawanami nazywali Hebrajczycy Greków (starohebr. *Yavan*, יָוָן — Grecja, *Yevani*, יְבָנִי — Grek, *Yevanim*, יְבָנִי — Grecy), zwłaszcza zaś greckie plemię Jonów zamieszkujące Azję Mniejszą⁸², o czym świadczą między innymi biblijne księgi Rodzaju (10:2—4), 1 Królewska (1:5; 1:7); Daniela (8:21—22, 10:20 i 11:2), Zachariasza (9:13), Izajasza (66:19), Ezechiela (27:13; 27:19) i Joela (3:6)⁸³, które tak określają również Greków z czasów Aleksandra Wielkiego i jego następców — diadochów oraz epigonów.

W Wulgacie, starożytnym tłumaczeniu Biblii na język łaciński dokonany przez św. Hieronima ze Strydonu w IV w., używanym przez Europejczyków tak na kontynencie jak i w Skandynawii przez całe średniowiecze, starohebrajski *Yavan* zapisywany jest w formie *Iavan* lub tłumaczony jako Grecy (*Graeci*).

Potwierdzają to również komentarze do Biblii autorstwa Józefa Flawiusza w jego *Antiquitates Judaearum* (I w.n.e.)⁸⁴, Hippolit z Rzymu w swoim *Diemerismos* (III w. n.e.)⁸⁵; św. Hieronim w *Quaestiones Hebraicae in Genesim* (IV w. n.e.)⁸⁶, *Chronicon Paschale* z VII wieku n.e., czy Izydor z Sewilli, w swoich *Etymologiae* (VI—VII w. n.e.)⁸⁷.

Po imionach pokoleń biblijnych, na Jawanie i Kittimie bowiem kończy się biblijna część analizowanego wyvodu genealogicznego, islandzkie genealogie wyliczają imiona greckich i rzymskich postaci mitologicznych oraz bohaterów wojny trojańskiej z eposów

⁸¹ *Genesis* 4—5; 10—11; 10:1—5; *Secundum Mattheum* 1:1—17; *Secundum Lucam* 3:23—38.

⁸² E. ROBERTSON: *Notes on Javan*, s. 466—508.

⁸³ *Genesis* 10:2, 10:4; *1 Paralipomenon* 1:5, 1:7; *Daniel* 8:21, 10:20, 11:2; *Zacharias* 9:13, *Isaias* 66:19; *Ezechiel* 27:13, 27:19; *Johel* 3:6.

⁸⁴ FLAVIUS IOSEPHUS: *Antiquitates Judaearum*, I, 6.

⁸⁵ *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus* 121, s. 54—56.

⁸⁶ *Hieronimi quaestiones hebraicae in libro geneseos*, s. 15.

⁸⁷ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiae*, IX, ii, 26—37, s. 192—194.

Homera i ich łacińskich adaptacji, które znalazły się w islandzkich bibliotekach: jako potomkowie Zechima wymienieni zostali: *Ciprvs*, *Cretvs*, *Celivs*, *Satvrnvs af Crit*, *Jypiter*, *Dardanvs*, *Ericon*, *Eroas*, *Ilvs*, *Laomedon*, *Priam*, *Ector*.

Powyższe komentarze biblijne, Józefa Flawiusza, Hippolita z Rzymu, św. Hieronima i Izydora z Sewilli, łączą Kittima z Cyprem (Cyprus), jako Kittim identyfikują bowiem starożytne *polis* cypryjskie, nie podają jednak imion jego potomków. Islandczycy musieli zatem posługiwać się również innymi źródłami, konstruując swoją trojańską genealogię.

A jaka była genealogia trojańska według późnostarożytnych i wczesnośredniowiecznych myślicieli chrześcijańskich? Trojan wiążą oni z biblijnymi potomkami Javana: Dodanim, Tiras i Elishah, od których wywodzić mieli się Frygowie, Dardanowie, Trojanie i inne ludy Azji Mniejszej — wśród nich anonimowi duchowni, autorzy *Chronicon paschale* z VII wieku⁸⁸, frankijskiej tablicy narodów z VII—VIII wieku⁸⁹, oraz Nenniusz w swojej *Historii Brytów* z wieku IX⁹⁰. Nenniusz podaje, że Javan miał syna Eliszę (Elishah) i to od jego potomków, Dardanusa i Trosa, wywodzą się Trojanie.

3.3.6.2. *Yavanim* — Jawanowie — Wanowie — *Vanir*?

Czy to możliwe, że Snorri, transformując mit o *ragnarökkr* w narrację historyczną o wojnie trojańskiej, utożsamiał biblijnych Jawanów (starohebr. *Yavanim*, łac. *Iavani*) czyli Greków z Wanami (staroisł. *Vanir*) z mitologii nordyckiej a wojnę między Wanami i Ásami z wojną trojańską?

Völuspá, apokaliptyczna *Wieszczba Völwy* z *Eddy poetyckiej* (strofy 22—24), opowiada o zamierchłej wojnie między Ásami i Wanami wybuchłej z powodu zabicia przez Ásów Gullveig, jednej z kobiet Wanów, zakłutej włóczniami i kilkukrotnie spalonej, która to wojna zakończyła się zawianiem przymierza przypieczętowanego wymianą jako jeńców bogów i bogiń z obu rodów i ich małżeństwami⁹¹.

Snorri Sturluson w swojej *Ynglinga sadze* przekształca ten mit w narrację historyczną o wojnie Ásów (Azjatów) z Wanami — racjonalizuje ją i euhemeryzuje. W *Sadze o Ynglingach* podaje, że nad rzeką Tanais, Tanakvisl albo Vanakvisl, wpadającą do *Svartahaf* czyli Morza Czarnego, którą identyfikuje się jako Don lub Dunaj, leżał Vanaland albo

⁸⁸ *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus* 121, s. 54—56; *Chronicon Paschale*, t. 1, s. 41—61.

⁸⁹ W. GOFFART: *The Supposedly 'Frankish' Table of Nations*, s. 98—130.

⁹⁰ NENNIUS: *Historia Brittonum*, II, 18.

⁹¹ T. ÖSTVOLD: *The War of the Aesir and Vanir*, s. 169—202; K. SAMPLONIUS: *The War of the Aesir and the Vanir*, s. 259—282.

Vanaheim zamieszkiwany przez Wanów, a dokładniej na zachód (rozumiany przez ówczesnych Skandynawów w sposób relatywny — na przykład w sensie kierunku podróży podjętej morzem⁹²) od tej rzeki w części świata zwanej Europą. Przyjmując ich ówczesny horyzont geograficzny, dla średniowiecznych Islandczyków był to region rozciągający się od Krymu aż po Peloponez, w którym leżało współczesne im Imperium Bizantyjskie, imperium Greków. Dalej saga ta opisuje położenie kraju Ásów (Ásaland albo Ásaheimr) ze stolicą w mieście Ásgardzie w sposób następujący: na wschód od Tanakvisl w Azji, czyli w Azji Mniejszej, ówczasie będącej pod władzą Turków seldżuckich, a później osmańskich. Wykładając w *Ynglinga sadze* historię Ásów, kiedy mieszkali jeszcze w Azji, opowiada on, że Odyn zaatakował Wanów i odtąd Ásowie z nimi wojowali, najeżdżali nawzajem swoje kraje bez rozstrzygającego zwycięstwa, zawarli więc pokój i wymienili zakładników, nie wspomniał jednak słowem o Gullveig. Wanowie wysłali Njörda, Freya i Kvasira, Ásowie zaś Hœnira i Mimira. Wanowie zabili jednak Mimira, bo myśleli, że zostali oszukani przez Ásów: Hœnir podobno nie miał, jak im się wydało, żadnych władz intelektualnych i tylko słuchał podpowiedzi Mimira.

Kierując się podobieństwem narracji historycznej średniowieczny intelektualista, jakim był Snorri, mógł widzieć w wojnie wynikłej ze sporu o kobietę odbicie konfliktów o kobiety między Grekami, Trojanami i innymi Azjatami, konfliktów znanych z mitologii greckiej, których kulminacją była wojna trojańska o Helenę.

Przesłanką dla Snorrego mogła być również biblijna *tabula nationum* z Księgi Rodzaju omówiona wyżej, która Jawanami nazywa Greków. Od biblijnych Jawanów (starohebr. *Yavanim*, łac. *Iavani*) blisko do Wanów (staroisł. *Vanir*). Snorri, jak w swoich pismach demonstruje, uwrażliwiony był na język i wielce nim zainteresowany. Przy jego założeniu, że język Skandynawów wywodził się z Troi w Azji, prawdopodobne jest, że wyznawał pogląd, jakoby to następująca z czasem w wyniku migracji ewolucja języka spowodowała tę zmianę językową: terminu *Jawanowie* w jego aferezowaną formę *Wanowie*. Autor ten znać musiał z nauki gramatyki w szkole katedralnej lub klasztornej proces fonetyczny zwany aferezą (łac. *aphaeresis*, gr. *ἀφαίρεσις*), polegający na zaniku głoski lub głosek w nagłosie wyrazu: Jawanowie w wyniku aferezy mogli przybrać formę Wanów (łac. *Iavani* > staroisł. *Vanir*), jak tłumaczyłby to sobie średniowieczny gramatyk.

⁹² E. HAUGEN: *The Semantics of Icelandic Orientation*, s. 447—459; T. N. JACKSON: *On the Old Norse System of Spatial Orientation*, s. 72—82; EADEM: *Ways on the 'Mental Map' of Medieval Scandinavians*, s. 211—220; K. WANNER: *Off—Center*, s. 36—72.

3.3.6.3. *Goðþjóð* — *populus Dei* — *naród Boga? naród wybrany?*

Snorri pisał w *Ynglinga sadze*, że kraj, w którym Ásowie mieszkali, spełniający cechy charakterystyczne dla Ziemi Świętej (jako miasto i kraj pośrodku świata w Azji, rządzone przez kapłanów—sędziów, z ludem wielokrotnie wypędzanym ze swojego kraju, w tym również przez Rzymian, żyjącym na wygnaniu w diasporze), zwał się krajem lub lądem Bogów (*Goðlǫnd* i *Goðheimr*) a lud tam mieszkający plemieniem lub narodem Bogów (*Goðþjóð*):

En þá vǫru þessi lǫnd, er Ásiameinn bygðu, kǫlluð Goðlǫnd, en fólkit Goðþjóð⁹³.

Te terminy: *Goðlǫnd*, *Goðheimr* i *Goðþjóð* funkcjonowały w pogańskiej poezji eddaicznej i skaldycznej, w której odnosiły się do pogańskich bogów Asów oraz ich siedziby — Valhalli, jak i w staroislandzkim piśarstwie chrześcijańskim (przekładach Biblii i homilii łacińskich), gdzie opisywały ziemię i lud Izraela — wraz z wariantami *riki Guðs*, *Guðs þjóð*, *guðsfolk*, *guðslyðr*, oznaczające ziemię obiecaną — ziemię świętą (łac. *terra repromissionis*, *terra sancta*, *terra hereditatis domini*) i naród Boga, naród wybrany (łac. *populus Dei*, *gens sancta*, *genus electum*, *populus acquisitionis*, *populus acquisitionis antiqua*, *populus sanctus*, *populus in adoptionem*, *populus Domini*)⁹⁴.

Przykłady użycia tego terminu znajdujemy w staroislandzkich homiliach. W jednej z homilii układający kazanie homileuta uciekł się do *exemplum* walki Dawida z Goliatem: Dawid sam jeden wyruszył przeciwko wrogowi ludu Żydów i zrzucił on szyderstwo i ucisk z ludu Boga:

dauid gek ein a mót andscota gyþinga folks oc tók han brixle oc anáup af guþs fólke⁹⁵.

Liczne przykłady znajdujemy również w *Stjórnne*, staroislandzkim przekładzie Biblii łacińskiej.

W dygresji skryby do *I Księgi Mojżeszowej* anonimowy pisarz opisuje archaniołów, wśród nich Michaela, którego zadaniem jest przychodzić z pomocą ludowi Boga:

⁹³ SNORRI STURLUSON: *Ynglinga saga*, 1—9, s. 11—23.

⁹⁴ Biblia: *Iudicum*, 5:11, 5:13, 20:2; *Deuteronomium*, 7:6, 14:2, 14:21, 26:19, 27:9; *Exodus*, 6:7, 19:6; *Baruch*, 4:5; *Isaias*, 62:12; *1 Samuhel*, 2:24, 10:1; *2 Samuhel*, 1:12, 6:21, 14:13; *Numeri*, 16:41; *2 Regum*, 9:6; *Hiezechiel*, 36:20; *Zephaniah*, 2:10; *Ad Hebraeos*, 4:9, 11:13, 11:25, *Apocalypsis*, 21:3; *2 Ad Corinthios*, 6:16; *Epistula Petri I*, 2:9—10; Ojcowie Kościoła: BEDA VENERABILIS: *De templo Salomonis*, XVI; *In libros Samuelis*, I, 21; AUGUSTINUS: *Enarrationes in Psalmos mysticos*, *In Psalmum CV*; *De civitate Dei*, 19:26; SS LEO I MAGNUS: *Sermo L De Quadragesima*, XII, 2.

⁹⁵ *The Icelandic Homily Book : Perg. 15 4° in the Royal Library, Stockholm, ÍH quarto 3.*

hann kemr til at hialpa guds folki ok fulltingia⁹⁶.

We wtrąconym fragmencie o sześciu wiekach świata (*sex aetates mundi*) czytamy o wieży Babel oraz jej budowniczych, pomieszanu języków przez Boga, zakończeniu budowy i rozprzecznięciu się ludów po świecie, a także że lud Boży już nigdy nie był bardziej potężny niż dawniej:

Eigi gat þessi helldr guds lyd en hinn fyrri⁹⁷.

W *Księdze Sędziów* czytamy o Gedeonie, wodzu Izraelitów, który w bitwie przeciwko Medianitom, oswobodził i ocalił lud Boga i Bożych / dobrych ludzi:

ec hefi friðat oc frelsat gvðs lyð oc goða men⁹⁸.

W *I Księdze Samuela* przeczytać można o królu Saulu i jego walce z Filistynami, którzy zebrali razem wojsko i chcieli walczyć z ludem Boga:

þeir draga þa her saman oc ætla at beriaz a gvðs lyð⁹⁹.

Również w *Sadze o Adoniasie* — jest tam fragment o podziale świata po Potopie między synów Noego. Jednym z nich był Shem, którego potomkowie — Żydzi nazywani są *Ludem Boga*:

Af Seem Nòa syne er Gydinga kyn komit. og ættar tala drottins vors. og er þat folk guds lydr kalladr allt til hingadburdar Kristz¹⁰⁰.

Przykłady użycia terminów *goðlond* (kraj/ląd bogów) i *goðbjóð* (lud/naród bogów/boży) w odniesieniu do Asów w poematach *Eddy Starszej* są liczne.

Termin *Goðbjóð* może się również odnosić do wojującego z Hunami plemienia Gotów (*Gautar*) z czasów wielkich migracji, spokrewnionego z ludami Północy, o których pamięć zachowała się w poezji eddaicznej¹⁰¹, plemienia, które migrowało do Europy, poruszając się w rejonach Dniepru, Dunaju i Renu, gdzie weszło w konflikt z Hunami, opiewany w poezji staroskandynawskiej.

⁹⁶ *Stjórn*, s. 10.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 395.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 450.

¹⁰⁰ *Adonias saga*, s. 74—76.

¹⁰¹ CH. TOLKIEN: *The Battle of the Goths and Huns*, s. 141 — 163.

Tu dla zilustrowania ich znaczenia podaję tylko kilka przykładów pochodzących z poematów heroicznych *Eddy*, aby pokazać korelację między terminem *Goðþjóð* rozumianym jako Goci i jako bogowie oraz jego dwuznaczność.

W *Judzeniu Guðrúny* (*Guðrúnarhvöt*) — Guðrún podjudza swoich synów do zemsty na Iormunrekku, wodzu Gotów (*Goðþjóð*), za zabicie jej córki Svanhildr:

Guðrúnarhvöt 7—8:

Hlóðuz móðgir
á mara bógu;

þá kvað það Hamðir
inn hugumstóri:
Svá komak meirr aftr
móður að vitja
Geir—Njörðr hniginn
á Goðþjóðu
að þú erfi
að öll oss drykkir,
að Svanhildi
ok sonu þína¹⁰².

Guðrúnarhvöt 16:

Gædda ek gulli
ok guðvefjum
áðr ek gæfak
Goðþjóðar til;
það er mér harðast
harma minna
of þann inn hvíta
hadd Svanhildar¹⁰³.

W *Jeździe Brynhildy do piekła* (*Helreið Brynhildar*) — Brynhilda, po spaleniu jej zwłok na stosie jedzie na wozie do Helu i spotyka gigantkę, której opowiada o swoim życiu, ukochanym Sigurdzie i małżeństwie z Gunnarem, królem Gotów (*Goðþjóð*), zawartym w wyniku oszustwa:

Helreið Brynhildar 8:

Þá lét ek gamlan
á Goðþjóðu
Hjálmr—Gunnar næst
heljar ganga;
gaf ek ungum sigr
Auðu bróður;
þar varð mér Óðinn
ofreiðr um það¹⁰⁴.

W *Wieszczbie Völvy* (*Völuspá* 30) — wieszczka (*Völva*) wypytywana przez Odyna roztacza apokaliptyczną wizję historii świata zmierzającego ku swojemu końcowi w ostatecznej

¹⁰² *Guðrúnarhvöt*, 7—8, s. 403—404.

¹⁰³ *Ibidem*, 16, s. 405.

¹⁰⁴ *Helreið Brynhildar*, 8, s. 350.

bitwie, w której polegną bogowie. W jednej ze swoich wizji, widzi ona walkirie galopujące do królestwa bogów (*goðbjóð*):

Sá hon valkyrjur,
vitt um komnar,
görvar að ríða
til goðbjóðar;
Skuld helt skildi
en Skögunn,
Gunnr, Hildr, Göndul
ok Geirskögun.
Nú eru talðar
nönnur Herjans,
görvar að ríða
grund, valkyrjur¹⁰⁵.

Dla Snorrego korespondencja między terminami *Goðlond* i *Goðbjóð* oraz ich wariantami w pogańskiej poezji odnoszącymi się do bogów Asów a terminami łacińskimi *populus Dei*, *terra Domini* / *Dei* oraz ich wariantami w języku oryginalnym, za pomocą których nazywano Izraelitów — po łacinie jak i w staronordyckim tłumaczeniu, mogła być kolejną z przesłanek przemawiających za azjatyckim pochodzeniem bogów. Izraelici nazywali siebie ludem Boga. Biblia również tak ich określa. *Edda* podobnymi słowy nazywa bogów pogańskich. Mamy również ogniwo wiążące między Ásami i Izraelitami — plemię Gotów migrujące na terenie środkowej Europy, które Snorri mógł wziąć za część Izraela na wygnaniu z Ziemi Świętej. Stąd być może pochodzi jedna z tez jego teorii, że Ásowie, migrując na Północ po drodze przez Europę Wschodnią, zaczęli podawać się za bogów (*Goðar*), Gotów.

3.3.7. Genealogie anglosaskie

Ogniwo łączące biblijną i trojańską linię genealogii ze Skandynawami zaczerpnąć mogli Islandczycy z genealogicznej tradycji Anglosasów:

en son hans het hereðei. hans son vengeþor. hans son vingener. hans son meða. hans son magni. hans son sesef. hans son beþviG. hans son atra. hans son trinam. hans son heremeth. hans son skialldvn en ver kollvm Skiollld. hans son biaf. þann kollvm ver biar. hans son Gvþolf. hans son finn. hans son frialaf er ver kollvm friþleif. hann atti þann son er nefndr er opinn. Skiollldr var son opins.

¹⁰⁵ *Völuspá*, 30, s. 298—299.

Jak twierdzi Anthony Faulkes¹⁰⁶, temu fragmentowi drzewa genealogicznego Ynglingów i Skjöldungów najbliższą jest do genealogii, które znalazł on w manuskrypcie *ÁM I e beta II fol.* — czyli w notatniku Árnego Magnússona¹⁰⁷, w którym na foliach 85 *verso* — 91 *recto* Árni Magnússon skopiował trzy strony ze spalonego w ogniach Kopenhagi w 1728 roku islandzkiego kodeksu *Resenianus* datowanego na XIII wiek, który zawierał anglosaskie genealogie królów Anglosasów oraz królewskich rodów skandynawskich. Kodeks *Resenianus* zaś wykazuje, jak twierdzi Faulkes, największe podobieństwa do anglosaskiego manuskryptu z XI wieku — *BL Cotton Tiberius B.v* (z korespondującymi fragmentami na foliach 22—23)¹⁰⁸.

W tych i w podobnych genealogiach w *Kronice Anglosaskiej*, u Williama z Malmesbury w *Gesta Regum Anglorum*, czy u Saxo Gramatyka w *Gesta Danorum*, wywodzących przodków anglosaskich i normańskich królów Anglii oraz władców Danii, nie odnajdujemy greckiej i trojańskiej gałęzi ich rodowodów.

Znajdujemy ją jednak w *Historia Brittonum* walijskiego mnicha Nenniusza z IX wieku, który wywodził pochodzenie pierwszego Bryta — Brutusa od Trojan, Jawana i Jafeta:

Brutus filius Hisitionis, Hisition Alanei, Alaneus filius Reae Silviae, Rea Silvia filia Numa Pampilii, filii Ascanii; Ascanius filius Aeneae, filii Anchisae, filii Troi, filii Dardani, filii Flise, filii Iuvani, filii Iafeth¹⁰⁹.

¹⁰⁶ A. FAULKES: *The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library*, s. 177—190; IDEM: *Descent from the Gods*, s. 92—125; IDEM: *The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists*, s. 115—119.

¹⁰⁷ Faksymile rękopisu *ÁM I e β II fol.* dostępne w repozytorium *De digitale samlinger — Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab* na Uniwersytecie Kopenhaskim: <http://www.digitalesamlinger.hum.ku.dk/Home/Samlingerne/16803>

¹⁰⁸ *BL Cotton Tiberius B V/1*, fol. 22—23, w zbiorach Biblioteki Brytyjskiej w Londynie. Faksymile: *An Eleventh—Century Anglo—Saxon Illustrated Miscellany*.

¹⁰⁹ NENNIUS: *Historia Brittonum*, II, 17—18: *Aliud experimentum inveni de isto Bruto ex veteribus libris veterum nostrorum. tres filii Noe dividerunt orbem in tres partes post diluvium. Sem in Asia, Cham in Africa, Iafeth in Europa dilataverunt terminos suos. primus homo venit ad Europam de genere Iafeth Alanus cum tribus filiis suis, quorum nomina sunt Hessitio, Armenon, Negue. Hessitio autem habuit filios quattuor: hi sunt Francus, Romanus, Britto, Albanus. Armenon autem habuit quinque filios: Gothus, Valagothus, Gebidus, Burgundus, Longobardus. Negue autem habuit tres filios: Vandalus, Saxo, Boguarus. ab Hisitione autem ortae sunt quattuor gentes Franci, Latini, Albani et Britti. ab Armenone autem quinque: Gothi, Valagothi, Gebidi, Burgundi, Longobardi. a Neguo vero quattuor Boguarii, Vandali, Saxones et Turingi. istae autem gentes subdivisae sunt per totam Europam. Alanus autem, ut aiunt, filius fuit Fetebir, filii Ougomun, filii Thoi, filii Boib, filii Simeon, filii Mair, filii Ethach, filii Aurthach, filii Echthet, filii Oth, filii Abir, filii Ra, filii Ezra, filii Izrau, filii Baath, filii Iobaath, filii Iovan, filii Iafeth, filii Noe, filii Lamech, filii Matusalae, filii Enoch, filii Iareth, filii Malalehel, filii Cainan, filii Enos, filii Seth, filii Adam, filii dei vivi. hanc peritiam inveni ex traditione veterum. Qui incolae in primo fuerunt Britannie Brittones a Bruto. Brutus filius Hisitionis, Hisition Alanei, Alaneus filius Reae Silviae, Rea Silvia filia Numa Pampilii, filii Ascanii; Ascanius filius Aeneae, filii Anchisae, filii Troi, filii Dardani, filii Flise, filii Iuvani, filii Iafeth. Iafeth vero habuit septem filios. primus Gomer, a quo Galli; secundus Magog, a quo Scythas et Gothos; tertius Madai, a quo Medos; quartus Iuvan, a quo Graeci; quintus Tubal, a quo Hiberi et Hispani et Itali; sextus Mosoch, a quo Cappadoces; septimus Tiras, a quo Traces. hi sunt filii Iafeth filii Noe filii Lamech.*

Natomiast u Geoffreya z Monmouth (XI—XII w. n.e.) w jego kronice *Historia regum Britanniae*¹¹⁰ znajdujemy wywód sięgający tylko Trojan, bez genealogii biblijnej. Żywot walijskiego króla Gruffudda ap Cynana z XII wieku wywodzi jego pochodzenie od Brutusa i wylicza jego przodków aż do Boga chrześcijan, podobnie jak inne średniowieczne walijskie genealogie¹¹¹:

Brutus Yswygt Ir, Membyr, Madoc, Locrinus, Brut, Silvius, Ascanius, Aeneas Yswyt Wyn, Anchises, Capis, Assaracus, Trojs, Herictonius, Dardanus, Jupiter, Sadwrn, Celius, Ciprius, Iauan, Japhet, Noah Hen, Lamech, Methusalem, Enoc, Jaret, Mahalaleel, Cainan, Enos, Seth, Adam¹¹².

Badaczom nie udało się dotąd zidentyfikować bezpośredniego tekstualnego źródła tej gałęzi genealogii islandzkich, w sensie teorii intertekstualności — jakiego tekstu miałyby to być kopia lub adaptacja. Sam również nie odnalazłem tekstu średniowiecznego lub starożytnego, który wiernie, lub raczej niewolniczo, kopiować miałyby islandzkie genealogie. Największe podobieństwo, wciąż jednak odległe i różniące się w licznych szczegółach, wykazuje *Żywot Gruffudda ap Cynana*, nieznany jednak średniowiecznym Islandczykom, i *Historia Brittonum* Nenniusza, która być może znalazła się w bibliotekach islandzkich, skoro ekscerpty z niej znaleźć można w manuskrypcie *ÁM 764 4^o* (z XIV wieku).

Być może świadczy to o tym, że islandzkie rodowody są rezultatem badań genealogicznych podjętych przez samych Islandczyków, wykorzystujących dostępne im teksty literatury łacińskiej, nie polegających na ich kopiowaniu bez głębszej refleksji i bez przeprowadzenia własnych badań. Wskazywałoby na to i to, że te imiona pochodzące z mitologii greckiej i rzymskiej oraz historii trojańskiej w genealogiach islandzkich, genealogie bogów grecko—rzymskim i władców Troi mogły być zaczerpnięte z tekstów greckich, eposów Homera i ich łacińskich tłumaczeń oraz adaptacji: *Ilias Latina*, *Daretis Phrygii de excidio Trojae historia*, *Dictys cretensis ephemeridos belli troiani*, *Metamorfoz* Owidiusza, *Eneidy* Wergiliusza i komentarzy do jego poematu łacińskich filologów starożytnych i wczesnośredniowiecznych (komentarze Aeliusa Donatusa¹¹³, Tiberiusa Claudiusa Donatusa¹¹⁴ i Serviusa Danielisa do Wergiliusza¹¹⁵ również dostępne w islandzkich bibliotekach¹¹⁶), czy z

¹¹⁰ F. INGLEDEW: *The Book of Troy and the Genealogical Construction of History*, s. 665—704.

¹¹¹ P.C. BARTRUM: *Early Welsh Genealogical Tracts*; IDEM: *Welsh Genealogies AD 300—1400*.

¹¹² *The history of Gruffydd ap Cynan; the Welsh text*, s. 104—105.

¹¹³ D. DAINTREE: *The Virgil Commentary of Aelius Donatus*, s. 65—79.

¹¹⁴ R.J. STARR: *An Epic of Praise*, s. 159—174.

¹¹⁵ J.J.H. SAVAGE: *The Manuscripts of the Commentary of Servius Danielis on Virgil*, s. 77—121.

¹¹⁶ Zob: internetowa baza danych ISLANDIA LATINA. Ed. GÓTTSKALK JENSSON. Department of Scandinavian Research, University of Copenhagen. Dostępna: <http://islandialatina.hum.ku.dk/>; *Latin Manuscripts of Medieval Norway: Studies in Memory of Lilli Gjøløw*.

Izydora z Sewilli, który poświęcił bogom rzymskim i greckim siódmą księgę swoich *Etymologiae*¹¹⁷.

3.3.8. Korpus tekstów łacińskich o micie trojańskim i historii Rzymu dostępnych dla Islandczyków

We wstępie do tej rozprawy omówione zostało już, jakie dzieła zawierał korpus literatury rzymskiej dostępny Islandczykom w średniowieczu¹¹⁸. Tu należy się zatem tylko zastanowić, które z tych dzieł zawierały wiedzę historyczną o upadku Troi i początkach Rzymu, i jako takie mogły zostać wykorzystane w sformułowaniu teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów.

Były to niemal wyłącznie *Antikensagas*, sagi o historii starożytnego Śródziemnomorza i ich *texti recepti*, łacińskie teksty. Dzieł literatury greckiej, zwłaszcza w oryginale greckim, Islandczycy nie mieli bowiem w swoich bibliotekach, a dostęp do nich nawet na kontynencie europejskim był ograniczony. Homera *Iliadę* i *Odyseję* jeszcze wówczas czytano w tłumaczeniach łacińskich.

Spośród klasycznych autorów łacińskich republikańskiego i augustowskiego złotego wieku oraz imperialnego srebrnego wieku *Rómverja saga* (spisana w XII—XIII wieku, zachowane manuskrypty z XIV wieku) jest być może najlepszym dziełem historycznym o starożytnym Rzymie, które zachowało się do naszych czasów ze średniowiecznych bibliotek Skandynawii, jedynym bezpośrednim przekładem klasycznych łacińskich tekstów literatury rzymskiej na język staroislandzki: *Bellum Iugurthinum* i *Bellum Catilinae* Salustiusza oraz *Pharsalia* Lukana, uzupełnionymi o brewiaria innych dzieł o historii Rzymu. *Rómverja saga* w swojej starszej wersji (*ÁM* 595 α — β 4^o), będąc bezpośrednim przekładem tych tekstów, jest adaptacją pierwszego stopnia, czyli bez stadiów pośrednich (*ÁM* 225 *fol.* i *ÁM* 226 *fol.* mogą być natomiast adaptacjami *ÁM* 595 α — β 4^o, a zatem adaptacjami drugiego stopnia). Interesujące nas epizody znajdują się zwłaszcza na kartach 30 *recto* i 30 *verso* manuskryptu *ÁM* 595 α — β 4^o, opisują one bowiem upadek Troi, wędrówkę Eneasza i początku Rzymu, założenie Rzymu przez Romulusa i jego panowanie.

¹¹⁷ ISIDORE OF SEVILLE: *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII. 11)*, s. 1—40.

¹¹⁸ Zob. we wstępie do niniejszej rozprawy. Zob. również: A. LASSEN: *Indigenous and Latin Literature*, s. 74—87; S. WÜRTH: *Historiography and Pseudo—History*, s. 155—172; M. SKAFTE JENSEN: *Scandinavia*, s. 252—264.

Trójumanna saga (*Saga o Trojanach*), spisana w XIII wieku (zachowane manuskrypty pochodzą z XIV wieku), w redakcji β i *Hauksbók* zawiera passusy z Owidiusza (*Metamorphoses*, *Heroides*),¹¹⁹ *Aeneis* Wergiliusza¹²⁰, anonimowej *Ilias Latina* (łacińskiej wersji *Iliady* Homera przetłumaczonej przez Publiusa Baebiusa Italicusa, rzymskiego senatora z I wieku n.e.), w redakcji *A* opiera się jednak w większej części na *Daretis Phrygii de excidio Trojae historia*, późnoantycznej historii upadku Troi napisanej najprawdopodobniej w V wieku, popularnej w całej ówczesnej Zachodniej Europie, zwłaszcza zaś we Francji jako *matière de Troie*. Możliwym hipotekstem dla *Trójumanna sagi* mógł być również tekst *Ephemeris belli Troiani* — dokonane przez Lucjusza Septymiusza w IV wieku łacińskie tłumaczenie greckiego dzieła przypisywanego Diktysowi Kreteńczykowi, pomyślanego jako dziennik wojny trojańskiej spisywany na bieżąco przez obozowego dziejopisa greckich wodzów spod Troi Idomeneusza i Meriona, co zapewne było zabiegiem podjętym jako strategia narracyjna wybranym przez łacińskiego autora, aby uwiarygodnić swój tekst.

Historię trojańskich początków Brytów opisuje *Saga o Brytach* (*Breta sögur*), która jest staroislandzkim tłumaczeniem *Historia regum Britanniae* Geoffreya z Monmouth dokonany w XIII wieku przez nieznanego autora.

Veraldar saga - *Saga o świecie* spisana w XII wieku (zachowane manuskrypty z późnego XII i XIII wieku), w której opisano historię świata w formie średniowiecznego *breviarium*, skrótu historii, również zawiera informacje o Troi i Rzymie, zależna jest jednak od *Rómverja sagi* i *Trójumanna sagi*, które wydaje się streszczać w swojej summie historii.

Biorąc pod uwagę to, że już na przełomie XI i XII teoria ta funkcjonowała na Islandii, musiała być ona przede wszystkim efektem rezonansu czytelniczego łacińskich tekstów oryginalnych, a nie ich późniejszych adaptacji, *Antikensagas*. Jedynym wyjątkiem może być *Rómverja saga*, która spisana została w drugiej połowie XII wieku, była więc dostępna w islandzkich bibliotekach w przeciwieństwie do *Antikensagas* z wieków XIII i XIV.

¹¹⁹ *Jóns saga byskups, hin elzta*, s. 165.

¹²⁰ Wersy *Omnia vincit Amor, et nos cedamus Amori* (PUBLIUS VIRGILIUS MARO: *Eclogae*, X, 69) były na tyle znane w Skandynawii, że przetrwały inskrypcje runiczne, na których zostały zacytowane (Baza danych *Runic inscriptions from Bryggen in Bergen*, inskrypcje B145, B605, N605, z XII i XIII wieku). Zob. T. SPURKLAND: *Norwegian Runes and Runic Inscriptions*, s. 180—184; A. LIESTØL: *Runer frå Bryggen*, B145.

3.3.8.1. *Salustiusz, Lukan i Rómverja saga — informacje o Troi i początkach Rzymu*

Podczas gdy wykorzystanie *Trójumanna sagi* i jej *texti recepti* w tekstach opisujących mit etnogenetyczny o pochodzeniu Skandynawów z Troi zostało dobrze rozpoznane, nikt dotąd nie podnosił kwestii *Rómverja sagi* i jej tekstów przyjętych.

Teksty Salustiusza i Lukana, jak i te skompilowane w *Rómverja sadze*, mogły być źródłami dla Arego, Snorrego i pozostałych anonimowych twórców i zwolenników teorii trojańskiej, zawierają bowiem wiedzę historyczną o migracji Trojan i założeniu Rzymu oraz służyć mogą jako model narracyjny, opowiadając o rzymskim migracyjnym micie etnogenetycznym i religijnym rytuale apoteozy władców, jak również użyte być mogły jako model argumentacyjny, zawierając zastosowania etymologizacji, euhemeryzacji i użycia figur retorycznych.

Możliwość wpływów tego rodzaju uprawdopodobniają umówione w rozdziale o intertekstualności relacje *Rómverja sagi* i jej *texti recepti* z tekstami literatury staroskandynawskiej w języku łacińskim i staronordyckim, które wskazują na znajomość *Rómverja sagi* przez ich autorów: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* mnicha Teodoryka z Niðaróss, *Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*, *Árna saga biskups*, *Sverris saga*, *Veraldar saga*, historia świata *ÁM 764 4º*, *Clemens saga*, *Trójumanna saga*, *Yngvars saga víðförla*, *Ynglinga saga* i *Edda* Snorrego Sturlusona, poemat skaldyczny *Páter ertu ok princeps feiti* z manuskryptu *ÁM 732 β 4º* i *Kirjalax saga*, gdzie passusy z *Rómverja sagi* albo jej *texti recepti* są bezpośrednio cytowane lub występują tam aluzje do tych tekstów o innej formie, przejawy naśladowania jej elementów, realizowania jej właściwości jako wzorca.

W *Trójumanna saga*, *Sadze o Trojanach* i wojnie trojańskiej, znajduje się informacja, że opis upadku Troi i emigracji Trojan dodany do rozszerzonej wersji *sagi β* i *HB* (*Hauksbók*) pochodzi z historii Rzymian (*saga Rvmveria*):

nv er þat saga Rvmveria at eptir ÞiRvs hafði drepit Pentisileam ok Tyrkir volv flyðir i borg(ina) ok. villdv eigi vt ganga fyrri nockvRi eGia<n>¹²¹.

Po czym następuje zgodny z *Eneidą* Wergiliusza (księga II) opis upadku Troi i ucieczki Trojan z księciem trojańskim Eneaszem na czele, który znajdujemy również we fragmentach w *Rómverja sadze*.

¹²¹ *Trójumanna saga: Hauksbók, folio 32 recto*, s. 216—217.

Szereg śladów wskazuje na to, że pierwotnie *Rómverja saga* była syntezą dziejów Rzymu od upadku Troi aż po panowanie Augusta, i jako tekst wydzielony w manuskrypcie *ÁM 595 α—β 4^o* i jako część syntez historii świata, manuskryptów *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.*, opowiadających historię świata od biblijnego początku świata do jego końca, od *Genesis* do *Apocalypsis*, zgodnie ze średniowieczną koncepcją dziejów. Wskazują na to zwłaszcza zachowane fragmenty *ÁM 595 α—β 4^o* o Troi, Romulusie, i początkach Rzymu, mianowicie fragmenty *ÁM 595 add 30 recto* i *ÁM 595 30 verso*.

Potwierdzają to również manuskrypty, do których skopiowano fragmenty *Rómverja sagi*. Zatem nie tylko na podstawie *texti recepti Sagi o Rzymianach*, czyli dzieł pisarzy rzymskich Salustiusza i Lukana, ale również islandzkich manuskryptów historii świata *ÁM 764 4^{o122}*, encyklopedii *ÁM 194 8^o* i *Veraldar sagi*, w których kompozycji skopiowano lub streszczono całe passusy z *Rómverja sagi* o historii Troi, Eneaszu, Romulusie i Rzymie, jak się wydaje, za *Rómverja sagą*, lub jej tekstem źródłowym¹²³, możemy rekonstruować treść początkowych rozdziałów tekstu *Rómverja sagi* *ÁM 595 α—β 4^o*, w części niezachowanych, w części zepsutych, nieczytelnych, czy pełnych lakun. Pierwsza część manuskryptu musiała zatem zawierać *breviarium* historii Rzymu od migracji z Troi i założenia Rzymu, przez Rzym królów, i pierwszego z nich — Romulusa, republikę Rzymską aż do początku narracji Salustiusza o Jugurcie. Narracja ta przetrwała we fragmentach.

3.3.8.2. *Tureckie / trojańskie pochodzenie rzymskich bóstw*

Rómverja saga, w ślad za *Wojną domową* Lukana, podaje, że bogowie rzymscy pochodzili z Troi, jej autor-skryba dokonuje jednak interesującego przekształcenia w swoim przekładzie Lukana. Frygię obecną w oryginale (*Phrygia*) zastępuje on utożsamianą wówczas na Islandii z Troją Turcją (*Tyrkland*), wkładając w usta Cezara przekraczającego Rubikon w drodze na Rzym na początku wojny domowej przeciwko Pompejuszowi następującą apostrofę do bogów: *wy bogowie, którzy wszyscy przybyliście tu z Turcji, podążając zawsze za naszym rodem*:

Lucanus: *Bellum civile*:

'o magnae qui moenia prospicis urbis
Tarpeia de rupe Tonans Phrygiique penates
gentis Iuleae et rapti secreta Quirini

Rómverja saga:

Þu Roma borg. s(egir) hann. er stendr á
Kartago bergi. ok þau goð er allt ero komín
af Tyrklandi. hafa íafnan fylgt vaRi ætt. ok

¹²² *Rómverja saga* BH 228.

¹²³ Ibidem, 224—229.

et residens celsa Latiaris Iuppiter Alba
Vestalesque foci summique o numinis instar
Roma, faue coeptis¹²⁴.

adr varo i Albía. enn Romulus frændi vaR
Reisti þik af iǫrdu. ok ertu nu æztr staðr i
heímínum¹²⁵.

To dokonane przez skrybę-autora przekładu przekształcenie dyskutowane jest szerzej w rozdziale pierwszym niniejszej dysertacji.

3.3.8.3. *Historia o Eneaszu jako model migracyjnej etnogenezy*

Zarówno *Rómverja saga* jak i jej *texti recepti* przedstawiają historię o Eneaszu jako model migracyjnej etnogenezy: lud przybywa z odległego kraju, opuszczając go z powodu wojny, i zakłada nowe państwo na nowym lądzie — jak w wyżej opisanym przypadku Asów uchodzących z Troi i pod wodzą Odyna ruszających na Północ.

Salustiusz opisywał początki Rzymu w pierwszych rozdziałach swojego *Katyliny*: jak został on założony przez uchodźców z Troi, którzy dzięki swojej wyższości cywilizacyjnej wzięli sobie pod władzę ludność rdzenną (*aborigines*) i ją ucywilizowali:

Urbem Roman, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur, cumque iis Aborigines, genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum. Hi postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alii alio more viventes, incredibile memoratu est, quam facile coaluerint: ita brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta erat¹²⁶.

Motyw wyższości cywilizacyjnej pojawia się również w narracji *Sagi o Ynglingach* w *Heimskringli*. Odyn wraz ze swoim ludem przejmuje władzę w Skandynawii nad tubylcami posługując się swoją wiedzą, rządząc za jej pomocą, ustanawiając prawa i budując państwo. Pełny opis migracji Trojan w *Rómverja sadze*, w początkowej części będącej przekładem Salustiusza, niestety się nie zachował. Fragmenty manuskryptowe *Rómverja sagi*, pochodzące z początkowych kart manuskryptu, które uległy częściowemu rozpadowi i rozproszeniu, mówiące o założeniu Rzymu z *Rómverja sagi*, zawierają jednak urywki tej narracji, poprowadzonej, jak się zdaje, na wzór Salustiusza.

¹²⁴ LUCANUS: *Bellum civile*, I, 196.

¹²⁵ *Rómverja saga* BH 236.

¹²⁶ SALLUSTIUS: *Catilina*, 6, 1—2.

3.3.8.4. *Historia o Romulusie i założeniu Rzymu* *jako model zakładania państwa — miasta*

Fragmenty *Rómverja sagi* z manuskryptu *ÁM 595 α-β 4^o*. oznaczone jako *addenda* (*ÁM 595 add*) zawierają urywki narracji o migracji z Troi, początkach Rzymu, historii Romulusa i Remusa, oraz późniejszym panowaniu Romulusa. Oprócz tej historii elementem łączącym narrację tego fragmentu z islandzkimi tekstami o trojańskim pochodzeniu Skandynawów jest użycie wróżbiarstwa do dowiedzenia się, gdzie ma zostać założone miasto i który z braci ma nim rządzić. Obaj dokonują zatem wróżb z lotu ptaków (*auguria*), które w przekładzie tłumacz określił jako *fiolkýngi* i *seiðr* — rodzaje magii, którymi posługiwał się Odyn, również w tekstach o migracji z Troi (zwłaszcza w *Sadze o Ynglingach*): kiedy dokonywał wróżb, jaki czeka los jego i jego lud i gdzie ma wyruszyć z Troi, żeby założyć nowe państwo. Jak przeczytać można w *Rómverja sadze*:

Af þersum tueim breðrum Romulo ok Remo var siðan Roma borg eflut eptir þeira fyrisogn ok skipan. Þerser voro niðrstigande af ètt ok afspringhi Enei Troio manna hertuga. þa var liðit fra niðrbroti ok auðn Troíu borgar. cccc. vetra ok. 1. ííj ar. Sua seger meistari Orosius at Roma borg uérí fullkomlega efld a þeim tima sem Achaz konungr Rikti a Gyðinga landi. Romulus setti gullskript i Róma borg giorfa eftir sialfum ser ok mællti *sua*. falli þerse likneskia eigi fyr en mér hefir son féddan. A þriðia are eptir er Roma var diktut ok saman sett var Remus drepinn af Fabio hertuga með skiotum ok undarligum atburð. Þuiat hertuginn slo hann u varanda vndir kinnarbeinít með einum hiarðreka staf eða sprota með sua þungu hoggi ok slagi at þegar fekk hann bana af. þerse same Fabius var hertugi Romuli broður hans. af þeim atburð at þeir bræðrnir hófðu þrétt af fyrir burð galldr ok sinnar fiolkyngi at hvartueggi þeira skyldi set hafa gíóða nockora eða uaka með sinum seiðgalldri eptir þui sem segir Teitr enn aufundsami. Sua sem þeir bræðr uoro tuiburar l sagðe hann ok meðr iofnum alldri. þa keptuz þeir vm Ríkis storn með miklu forzi hvar heði metorð eða storn skyldi hafa yfir Ríkinu. Enn vm siðer með hinna stérstu manna tillögu ok meðalgaungu. þa samþykktu þeir þat með ser vm siðer at hvar sem meira kynni at seiðmagnan eða fiolkyngis fyrir burð þa skyldi sa stiorna Roma Ríki eptir þeim hetti sem hann væri fyrí féddr ok hinn ellri bróðer ok fyrir þersa sauk hófðu þeir baðer komit vpp i fiállit Auentinum huað með sínun monnum eptir þui sem skipat var. þa segia sua sua froðar békr Romveria at fyrí birtiz Remo .vij. gioðar af sinni fiolkynngi. enn siðar birtiz Romulo tuífallig tala fyr nefndra fugla. horfði þeim nu til mycklu meira sundr þyckiss en aðr þuiat hvartueggi sannaðe sik nu ríkaða ok meira fyrir burð huað oðrum set hafa. Romulus sagði sik meðr þui sigraz hafa er hann steig yfir i sinum fyrirburð með fleiri fiold fuglanna. Remus með þui er hann sa fyrí. Siðan sneriz þeim þetta til mikils vfriðar ok striðs bardaga. ok eptir þetta uar Remus drepinn sem fyr var sagt. Nu at hveríu er þat alm[ennile]g frasaugn ok þo merkileg at Remus hafi þui verit drepinn at hann hafi nyia mura [...000000] endímark ok sattmað sem skipat var milli þeira bræðranna¹²⁷.

¹²⁷ *Rómverja saga, ÁM 595add, folio 30 recto, ÞH 225.*

Na karcie 30 *verso* manuskryptu *ÁM 595 α-β 4^o* omówione zostało założenie i początki Rzymu, panowanie Romulusa, ustanowienie praw i ustroju, apoteoza Romulusa, panowanie królów, ustanowienie Republiki, początki wojen domowych. Szczególnie znamieny jest opis Romulusa, który dzieli on z trojańskim Odynem z *Ynglinga sagi*: *to hinn mesti spekingr að uiti* — *największy mędrzec we wszelkiej wiedzy*. Jako taki sprawować miał on władzę w Rzymie nad ludem, któremu nadał prawa, kalendarz i hierarchię władzy, senatorów (*senatores*), którzy mieli rozsądzać konflikty prawne tego ludu:

Romulus ok Remus uoro tueir konungar a Italia landi. Ok er sua sagt að þæir uæri synir Martis er Romueriar kolluðu orrostu guð en uer kaullum Ty. En modir þæira het Ilia ok uar konungs(dotter) af langfeðgum komin. fra Eneam magi Priami konungs or Troio borg. Þæir bræðr giorðu Roma borg. En þa er borgin uar gior. þa uilldi huartueggi þæira gefa nafn borginni af sinu nafni. ok giorðiz þaðan af sua mikid missætti þæira að hertogi sa er Fabius het drap Remum með samþykki Romuli konungs. Epter það gaf hann nafn borginni af sinu nafni ok kallaði Romuleam. Romulus uar hinn mesti spekingr að uiti ok uar lengi konungr. hann setti fyrst rímtal ok skipaði þa fyrst arinu. i .ix. manaði. ok kallaði hinn fyrsta manað Martium af nafni faður sins. En litlu síðarr uar skipt i .xii. manaði sem nu er halldið. Hann setti þa sueit manna er hann kallaði senatores ok uoro það .x. tiger manna. þæira nafn let hann skrifa a tabolo af æiri giorfua en ritað uar með gullstaufum. þæir skylldu raða raðum allum i rikinv ok alla doma dæma. Með þi ad nákkur þæira dæmði rangan dóm eða [tæki] mutur af mannum til liðs ser. þa skyllði a þingi skafa af nafn hans af tabol[unni ok] skyllði hann aldri síðan æiga uán sæmdar i Romueria hirð en rita þega[r annan i hans] stað. Epter það er Romulus fell fra reðu konungar fyrer rikinu huert epter annan¹²⁸.

Podobnie we fragmencie *Rómverja sagi* w manuskrypcie *ÁM 595add* na karcie 30 *recto*:

[Luk]anus nefner i sinni frasogn moður [fyr nef]ndra bræðra Iliam her er aðr nefnd Rea. Romulus kallaðe síðan borg[ina af sinu naf]ni Roma eptir drap broður sins. hann var hinn mesti spekingr ok var [...] hann setti fyrst rimtal ok skipaðe þa fyrst arinu. i ix. manaði ok kallaðe [hinn fyrsta] manað Marcium af nafni föður sins. Enn litlu síðar var skipt i .xij. man[aði sem nu] er halldit. hann setti þa sueit manna er hann kallaðe senatóres ok voro þat .x. tígir manna. [þæira] nofn let hann skrifa a tabulo af eiri gerua en ritat var með gullstaufum. þeir skylldu ra[ða r]aðum ollum i Ríkínu ok alla dōma dēma. Með þui at nockoð þæira dēmdi rangan dom eða tæki mutur af monnom til liðs ser. þa skyllði a þingi skafa nafn hans af tabulo ok skyllði hann aldrei síðan eiga uan sēmdar i Romueria hirð. enn rita þegar annan i hans stað¹²⁹.

Znamieny jest również fragment *Rómverja sagi* z manuskryptu *ÁM 226 fol.* o wyprawie Juliusza Cezara na Rzym — scena w której na drodze z Gallii do Italii Juliusz zatrzymuje się

¹²⁸ Ibidem, *ÁM 595, folio 30 verso*, þH 228.

¹²⁹ Ibidem, *ÁM 595add, folio 30 recto*, 2, þH 226—227.

nad rzeką Rubikon, rozbija tam obóz, a we śnie objawia mu się bogini—miasto Roma, której Juliusz mówi:

Þu Roma borg. s(egir) hann. er stendr á Kartago bergi. ok þau goð er allt ero til komín af Tyrklandi. hafa iafnan fylgt vaRi ætt. ok adr varo i Albía. enn Romulus frændi vaR Reisti þik af iördu. Ok. ertu nu æztr staðr i heímínum¹³⁰.

Jak powiedział Juliusz Cezar do bogini—miasta Romy, bogowie rzymscy zostali przez przodków Rzymian przeniesieni do Italii z Tyrklandu, z Turcji, i dotąd jeszcze strzegą jego rodu. Ale to Romulus, jego krewniak, wydzwignął Rzym z powierzchni ziemi. A teraz stał się on najważniejszym miejscem na świecie. Teksty, w których zachowała się teoria trojańska również nazywają Tyrklandem region, w którym położona była Troja.

3.3.8.5. Apotheosis Romulusa

Bogowie skandynawscy zgodnie z teorią trojańską byli władcami ludzi poddanyymi po śmierci ubóstwieniu — być może na wzór rzymskiej deifikacji i greckiej apoteozy: uznanymi przez lud za bogów, jak cesarze rzymscy lub królowie hellenistyczni. Przemawiałaby za tym korespondencja między narracją *Ynglinga sagi* o śmierci Odyna i *Rómverja sagi* o śmierci Romulusa.

Historia o apoteozie Romulusa zachowała się w *Rómverja sadze* we fragmencie *ÁM* 595 *add* opowiadającym o początkach Rzymu, historii Romulusa i Remusa. Miał on stacjonować w okolicach Kapui na pewnych mokradłach wraz z wojskiem, gdy nagle zerwał się wielki wiatr, zaczęła ogromna burza i nastąpiła wielka ciemność, podczas której Romulus zniknął w chmurach i już nigdy nie był widziany. Z tego powodu był on odtąd nazywany świętym przez Rzymian i włączony przez nich do ich bogów:

Lvkanus greinir eigi huersu at barst um liflat Romuli. þo finnzt sua ritat i bokum romuerskvum at einn tíma sua sem Romulus var staddr uið eina myri hia borg þeiri er Kapua het a latínu enn Norðmenn kalla Kapu borg. ekki er her getit huersu fiolmennr hann var þar. þa varð sa atburð at [l]op[t] ruglaðiz með oða stormi ok giorðiz myrkr mikít vmhverfis hann. Taka nu skyín sialf at skakaz með elldingum ok hræiðiligum reiðar þrumum af ueðranna samkuamu. ok i þersum enum [fra]sögulega myrkua ok. ogurlegri skygia ferð. þa segiz hann horfit hafa ok alldrei birtz hafa [sið]an enn þat [0000] gloglīga at skrifa huat af honum mun vorðit. var hann af þui kallaðr [heil]ag[r] af Romueria auðlungum ok vpp hafinn millem sialfra guðanna¹³¹.

¹³⁰ Ibidem, *ÁM* 226, folio 119 verso, kolumna a, 7—10, þH 236.

¹³¹ Ibidem, *ÁM* 595add, folio 30 recto, 3, þH 227.

O rytuale apoteozy władców rzymskich Islandczycy przeczytać mogli również w *Veraldar sadze*, historii świata, która opisuje jak imperator Kaligula rozkazał swoim poddanym czcić go jako boga, postawić mu posągi i przed nimi oddawać mu cześć w prowincjach, nawet w dalekiej Jerozolimie:

Eptir þat er Tiberius var anðaðr þá var Gajus keisari iiii ár. hann var maðr vándr ok grimmr. hann vildi sig láta göfga sem guð. við allar þjóðir var hann illr ok allra verstr við Gyðinga, hann lét setja upp skurðgoð í Jórsalaborg ok bauð at alþýða skyldi þau dýrka. af hans ráðum var svá mjög þröngt Pilato jarli at hann banaði sér sjálfr sinni hendi. Gajus framdi nálíga allt munuðlífi ok hann fór mjög með gjörningar heidni menn hans vágo hann¹³².

O starożytnych rytuałach deifikacji i apoteozy, kultu władców w starożytności greko—rzymskiej średniowieczni Islandczycy przeczytać mogli także u Lukana — Cezara przedstawia on jako Boskiego Juliusza — Divus Julius, oprócz tego dokonuje również w swoim poemacie poetyckiej apoteozy Nerona:

quod si non aliam uenturo fata Neroni
inuenere uiam magnoque aeterna parantur
regna deis caelumque suo seruire Tonanti
non nisi saeuorum potuit post bella gigantum,
iam nihil, o superi, querimur; scelera ipsa nefasque
hac mercede placent. diros Pharsalia campos
inpleat et Poeni saturentur sanguine manes,
ultima funesta concurrant proelia Munda,
his, Caesar, Perusina fames Mutinaeque labores
accedant fatis et quas premit aspera classes
Leucas et ardenti seruilia bella sub Aetna,
multum Roma tamen debet ciuilibus armis
quod tibi res acta est. te, cum statione peracta
astra petes serus, praelati regia caeli
excipiet gaudente polo: seu sceptrum tenere
seu te flammigeros Phoebi conscendere currus
telluremque nihil mutato sole timentem
igne uago lustrare iuuat, tibi numine ab omni
cedetur, iurisque tui natura relinquet
quis deus esse uelis, ubi regnum ponere mundi.
sed neque in Arctoo sedem tibi legeris orbe
nec polus auersi calidus qua uergitur Austri,
unde tuam uideas obliquo sidere Romam.
aetheris immensi partem si presseris unam,
sentiet axis onus. librati pondera caeli
orbe tene medio; pars aetheris illa sereni

¹³² *Veraldar saga*, 90—91, folio 21 recto, s. 52.

tota uacet nullaeque obstent a Caesare nubes.
 tum genus humanum positis sibi consulat armis
 inque uicem gens omnis amet; pax missa per orbem
 ferrea belligeri conpescat limina Iani.
 sed mihi iam numen; nec, si te pectore uates
 accipio, Cirrhaea uelim secreta mouentem
 sollicitare deum Bacchumque auertere Nysa:
 tu satis ad uires Romana in carmina dandas¹³³.

Owidiusz zaś opiewa w swoich poematach ubóstwienie — *apotheosis* Romulusa i Caesara, w *Metamorfozach*,¹³⁴ które, jak wiemy, znalazły się w bibliotekach islandzkich już w średniowieczu. W *Sadze o biskupie Jónie (Jóns saga helga)* zachowała się opowieść o tym, jak święty biskup Jón nakrył kleryka Klænga Þorsteinssona, późniejszego biskupa Skálaholt, na czytaniu Owidiusza, skarcił go za to i zakazał mu czytać niemoralne, pogańskie księgi¹³⁵.

3.3.8.6. *Rúmverjar* — podboje Rzymu we wschodnim basenie Morza Śródziemnego

Zastanawia jednak kwestia tego, że Snorri Sturluson pisał w *Ynglinga sadze*, jakoby Trojanie na czele z Odynem mieli ująć ze swojego ojczystego miasta—państwa z powodu ekspansji Rzymian. Jak pisał Snorri, w ostatnich latach panowania Odyna w Troi, przed podjęciem przez niego decyzji o emigracji, władza Rzymian sięgała coraz dalej. Zaczęli podporządkowywać sobie coraz więcej narodów i wielu wodzów przed nimi uciekało, i to dlatego też wyemigrował on na Północ, uciekając przed Rzymianami, tam gdzie miała czekać jego i jego potomków nowa siedziba:

I þann tíma fóru Rúmverja höfðingjar víða um heiminn, ok brutu undir sik allar þjóðir, en margir höfðingjar flýðu fyrir þeim úfriði af eignum sínum. En fyrir því at Óðinn var forspár ok fjölkunnigr, þá vissi hann, at hans afkvæmi mundi um norðrhálfu heimsins byggja¹³⁶.

Prolog do Eddy Snorrego podaje ten wariant okoliczności ucieczki Odyna z Troi w wersji rozszerzonej. Na czele Rzymian, przed którymi Odyn uciekał, stał Pompejusz, wódz rzymski z okresu późnej Republiki żyjący I w. p.n.e. i bohater *Rómverja sagi*:

¹³³ LUCANUS: *Bellum civile*, I, 33—66.

¹³⁴ OVIDIUS: *Metamorphoses*, XV, 745—870.

¹³⁵ *Jóns saga ins helga*, s. 19, 84, 125.

¹³⁶ SNORRI STURLUSON: *Ynglinga saga*, 5, s. 14.

nema grikker hefði heitið a guðin ok gengun sua þretter at ekkí mannlígt eðlí mattí þa figra nema þeir yrði fvikner af fialf finf monnum fem siðan gerðiz ok af þeira þrægð gaðu epter komandi menn fer þeira virðingar nófn ok æinkannlega sua fem romveriar er agiætazter menn haða verit at mozgum lutum epter þeira daga ok sua fegiz at þa er roma var algjðz at romveriar venduðu finum siðum ok logmalí fem næst mattu þeir komaz epter þi fem troiu men hoðu haft fozfeðz þeira. ok sua mikill kraptr fylgði þessum monnum at mozgum qllðzum siðan þa er pompeius æinn hoðingí romvería heriaði i auftrhafluna flyði utan oðinn oz afia ok hingat i nozðz halfunu ok þa gaf hann fer ok finum monnum þeira nófn ok kallaði priamum haða heitið oðín enn ðzottning hans frigg ok af þi tok rikið siðan nafn ok kallaði frigia þar fem borgín ftoð¹³⁷.

Te informacje Snorri mógł zaczerpnąć z *Rómverja sagi*. O ekspansji Rzymian we wschodnim basenie Morza Śródziemnego czytamy bowiem w *Rómverja sadze*, używanej także jako podręcznik historii Rzymu w średniowiecznych szkołach klasztornych i katedralnych na Islandii, oraz w jej tekstach przyjętych. *Saga o Rzymianach* mówi o podbojach i walkach Mariusza i Sulli z Jugurtą w północnej Afryce, Sulli i Pompejusza z Mitrydatesem w Azji Mniejszej i w Grecji; samego Pompejusza na Morzu Śródziemnym przeciwko piratom, oraz w Kapadocji, Palestynie i Egipcie; Krassusa z Partami; Juliusza Cezara w Azji Mniejszej przeciwko królowi Jubie i w Egipcie, jak również Marka Antoniusza i Oktawiana Augusta na Wschodzie; stopniowej ekspansji *Imperium Romanum* na Wschód¹³⁸.

Stawanie się historii Rzymu elementem wiedzy powszechnej wśród Islandczyków pokazuje, jak ważnym elementem *curriculum* była ona w szkołach klasztornych i katedralnych na średniowiecznej Islandii.

3.3.9. Euhemeryzm

Pogląd euhemerystyczny o pochodzeniu religii pogańskich od kultu wybitnych jednostek na genezę skandynawskiej religii pogańskiej najmocniej wyrażony jest w epilogu do *Skáldskaparmál*:

En eigi skulu kristnir menn trúa á heiðin goð ok eigi á sannynði þessar sagnar annan veg en svá sem hér finnsk í upphafi bókar er sagt er frá atburðum þeim er mannfólkit viltisk frá rétttri trú, ok þá næst frá Tyrkjum, hvernig Asiamenn þeir er Æsir eru kallaðir folsuðu frásagnir þær frá þeim tíðindum er gerðusk í Troju til þess at landfólkit skyldi trúa þá guð vera¹³⁹.

¹³⁷ IDEM: *Prologus*, folio 6, wersy 13—23. W: *ÁM* 242 fol. — *Codex Wormianus*.

¹³⁸ *Rómverja saga* BH 162, 169, 191, 231—232, 374—383, 385—390.

¹³⁹ SNORRI STURLUSON: *Edda: Skáldskaparmál*, 1, s. 5—6.

Ásowie mieli być Turkami, Azjatami, którzy sfalszowali opowieści o wojnie trojańskiej po to, aby ludność rdzenna Skandynawii uwierzyła im, że są bogami, skoro dokonywali tak nadludzkich i wielkich czynów.

Euhemeryzm był sformułowaną w próbie racjonalizowania mitologii greckiej podjętej przez starożytnego filozofa i mitografa Euhemerosa żyjącego w III w. p.n.e. teorią o pochodzeniu religii od kultu wybitnych jednostek, władców, herosów, poetów i mędrców¹⁴⁰, ubóstwionych przez swoich poddanych i wyznawców już za życia lub dopiero po śmierci.

Wielu badaczy sag islandzkich próbowało tą ideą o pochodzeniu religii pogańskiej i jej upowszechnieniu się w Skandynawii wyjaśniać teorię o trojańskim pochodzeniu bogów skandynawskich, zwłaszcza jej wersje w dziełach Snorrego Sturlusona i jemu przypisywanych: wśród nich byli Walter Baetke¹⁴¹, Margaret Clunies Ross¹⁴², Frederic Amory¹⁴³, Jacob Hobson¹⁴⁴, Jonas Wellendorf¹⁴⁵, Heinrich Beck¹⁴⁶, Anthony Faulkes¹⁴⁷.

Jako możliwe tekstualne nośniki tej idei, na których teoria ta mogła dotrzeć na Islandię, badacze ci zidentyfikowali Biblię — *Księgę Mądrości Salomona* 14:15—20, pisma Izydora z Sewilli — *Etymologiae*¹⁴⁸, kazanie anglosaskiego duchownego Ælfrica z Eynsham *O fałszywych bogach* (*De falsis diis*), historię kościelną Petera Comestora¹⁴⁹, encyklopedię Vincenta z Beauvais — *Speculum quadruplex sive speculum maius*¹⁵⁰.

Przykłady występowania tej teorii w tekstach w języku staronordyckim i łacińskim napisanych w Skandynawii są liczne: *Stjórn*, *Veraldar saga*, *Historia Norwegie*, *Mattheus saga postula*, *Um þat hvaðan ótrú hófsk* (tłumaczenie kazania Ælfrica z Eynsham — *De falsis diis*) w manuskrypcie *Hauksbók* oraz *Trójumanna saga*¹⁵¹.

¹⁴⁰ Więcej o euhemeryzmie: J. D. COOKE: *Euhemerism*, s. 396—410; P. ALPHANDÉRY: *L'éuhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen âge*, s. 5—27.

¹⁴¹ W. BAETKE: *Die Götterlehre der Snorra—Edda*.

¹⁴² M. CLUNIES ROSS: *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*.

¹⁴³ F. AMORY: *Second Thoughts On Skáldskaparmál*, s. 331—339.

¹⁴⁴ J. HOBSON: *Euhemerism and the Veiling of History in Early Scandinavian Literature*, s. 24—44.

¹⁴⁵ J. WELLENDOFF: *Zoroaster, Saturn and Óðinn*, s. 243—270; IDEM: *Gods and humans in medieval Scandinavia*.

¹⁴⁶ H. BECK: *Ragnarøkkr und der Kampf um Troja (Skáldskaparmál 87, 1 — 88, 3)*, s. 1—8; IDEM: *War Snorri Sturluson ein Euhemerist?*, s. 61—72; IDEM: *Snorri Sturlusons Mythologie*, s. 1—21.

¹⁴⁷ A. FAULKES: *Descent from the Gods*, s. 92—125.

¹⁴⁸ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiae*, VIII, xi, 1—2.

¹⁴⁹ PETER COMESTOR: *Historia scholastica*, col. 1090B—1090C.

¹⁵⁰ VINCENTIUS BELLOVACENSIS: *Speculum quadruplex sive speculum maius*, t. IV, s. 37—38.

¹⁵¹ *Stjórn*, s. 101—1022; *Veraldar saga*, s. 42—43; *Historia Norwegie*, s. 74; *Mattheus saga postula*, s. 4—5; *Um þat hvaðan ótrú hófsk* (ÆLFRIK Z EYNHAM: *De falsis diis*); *Trójumanna saga*, s. 1.

3.3.10. Dowody językowe na prawdziwość teorii o trojańskim pochodzeniu Skandynawów

W omówionych tekstach o teorii trojańskiej zaobserwować można sposoby użycia języka zorientowane na produkcję prawdy, efektu prawdy, z których użytek robili średniowieczni Islandzcy autorzy—skrybowie spisując skandynawską tradycję ustną jako sagi, pseudo—historyczną prozę.

Dowodem na południowe, śródziemnomorskie pochodzenie Skandynawów miał być język, pokrewieństwo ich języka z językiem Trojan, jak sobie wyobrażano, greką i łaciną, lub z innym z nimi spokrewnionym, co objawiało się zwłaszcza w onomastyce i jej etymologii.

Przykłady wyprowadzenia dowodów z języka są następujące. W *Prologu* do *Snorra Eddy* czytamy, że Ásowie po emigracji na Północ brali sobie za żony i mężów tubylców, przez co stali się tak liczni, że ich język stał się językiem całego kraju, i z dawnego języku tubylców zachowały się tylko nazwy niektórych miejsc:

Þeir æsir tóku sér kvánföng þar innan lands, en sumir sonum sínum, ok urðu þessar ættir fjölmennar, at umb Saxland ok allt þaðan of norðrhálfur dreifðist svá, at þeira tunga, Ásiamanna, var eigin tunga um öll þessi lönd. Ok þat þykkjast menn skynja mega af því, at rituð eru langfeðganöfn þeira, at þau nöfn hafa fylgt þessi tungu ok þeir æsir hafa haft tunguna norðr hingat í heim, í Nóreg ok í Svíþjóð, í Danmörk ok í Saxland, ok í Englandi eru forn landsheiti eða staðaheiti, þau er skilja má, at af annarri tungu eru gefin en þessi¹⁵².

Ten sam autor – Snorri, wśród bohaterów trojańskich wymienia tam króla o imieniu *Munon* eða *Memmon*, który nosił imię podobne do staronordyckiego imienia *Munán*, jak nazywał się Munán Ögmundarson, bohater *Sagi o synach Haralda (Haraldssona saga)*, będącej częścią *Heimskringli* Snorrego Sturlusona¹⁵³.

W *Gylfaginning* zaś napisano, że Ásowie, aby uwiarygodnić swoją historię o emigracji z Troi zafałszowali swoje imiona i nazwy miejsc, w których się osiedlili, aby tubylcy wierzyli, że naprawdę przybyli oni z Troi i są godni boskiej czci:

En Æsir setjask þá á tal ok ráða ráðum sínum ok minnask á þessar frásagnir allar er honum váru sagðar, ok gefa nōfn þessi hin sōmu er áðr eru nefnd mōnnum ok stōðum þeim er þar vāru, til þess at þá er langar stundir liði at menn skyldu ekki ifask í at allir væri einir, þeir Æsir er nú var frá sagt ok þessir er þá vāru þau sōmu nōfn gefin. Þar var þá Þórr

¹⁵² SNORRI STURLUSON: *Prologus*, 10, s. 6.

¹⁵³ IDEM: *Haraldssona saga*, 2, s. 306.

kallaðr—ok er sá Ásaþórr hinn gamli, sá er Ókuþórr—ok honum eru kend þau stórvirki er Þórr (Ector) gerði í Troju. En þat hyggja menn at Tyrkir hafi sagt frá Ulixes ok hafi þeir hann kallat Loka, þvíat Tyrkir váru hans hinir mestu óvinir¹⁵⁴.

Brot um fornán átrúnað przedstawia tę kwestię w podobny sposób. O ludzie Odyna, który przybył do Skandynawii, czytamy tam, że przyjął nazwę Asów od miejsca skąd pochodził — od kraju Azji:

en þa er ion postole hof sina predican gerdv þeir sína ferd higat i nordrhalfuna oc toku ser lond til byggingar eftir þuí sem serhuerium bar hluti til hannda. þuí toku þeir þat nafn af alþydu at þeir uoru kalladir æsar er þeir voro kyniadir af asia lande¹⁵⁵.

O pochodzeniu języków germańskich z Azji pisał również autor—skryba tekstu *Upphaf allra frásagna*:

« Upphaf allra frásagna í norrænni tungu, þeira er sannindi fylgia, hófsk, þá er Tyrkir ok Asiamenn byggðu norðrit. Því er þat með sonnu að segia, at tungan kom með þeim norðr higat, er vér kóllum norrænu, ok gekk sú tunga um Saxland, Danmørk ok Svíþjóð, Nóreg, ok um nokkurn hluta Englands¹⁵⁶.

O powstaniu języka staronordyckiego w wyniku migracji Turków i Azjatów do krajów Północy czytamy również w *Sturlaugs saga starfsama*¹⁵⁷:

Allir menn, þeir sem sannfróðir eru at um tíðendi, vita, at Tyrkir ok Asiamenn byggðu Norðrlönd. Hófst þá tunga sú, er síðan dreifðist um öll lönd.

Óláfr Biały—Skald Þórðarson w swoim traktacie gramatycznym pisał, że sztuka skaldyczna Skandynawów pochodzi z Azji, skąd przynieśli ją na Północ Ásowie, skąd również Grecy i Rzymianie nauczyli się tworzyć poezję:

J þessi bok ma giorla íkilia at öll er æinn maalf liftín, fv er romverfker fpekingar namv í athení borg a grikk landi, ok fnero fiðan ilatinv mal, ok fa hlioða hættir ok skaalld íkpar, er oðinn ok aðrer afie menn flvttv norðr hingat, þa er þeir bygdv norðr haalfu hæimfínf, ok kendv monnvum þeíf konar lift a fína tvngv, fva sem þeir hofðu íkipat ok nvmið i fialfu afia landi, þar fem meftr var fegðr ok rikdomr ok froðleikr veralldarennar¹⁵⁸.

¹⁵⁴ IDEM: *Gylfaginning*, 53, s. 55.

¹⁵⁵ *Brot um fornán átrúnað* w manuskrypcie *AM 162 M fol., folio 2 verso* w bibliotece cyfrowej *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/AM02—0162M#>

¹⁵⁶ *Upphaf allra frásagna í norrænni tungu*, s. 39—40.

¹⁵⁷ *Sturlaugs saga starfsama*, 1, s. 311.

¹⁵⁸ ÓLÁFR ÞÓRÐARSON HVÍTASKÁLD: *Dritte Grammatische Abhandlung*, 10, 8—15, s. 96.

3.3.10.1. *Spór o uniwersalia: realizm i nominalizm: rzeczywistość w języku*

Podstawą, na której Islandczycy, jak się wydaje, zbudowali swoją teorię o trojańskim pochodzeniu Skandynawów, było przekonanie, że język przechowuje w sobie dzieje człowieka, który tworzył jego słownictwo (nazywał rzeczy i zjawiska) — pogląd ten związany był z myślicielami i szkołami filozoficznymi epoki średniowiecza wyznającymi realistyczne stanowisko w sporze o uniwersalia oraz z gramatykami formułującymi swoje teorie na temat języka w powiązaniu z filozoficznym stanowiskiem realizmu pojęciowego, zwłaszcza szkołą modystów (*modistae*) z XII-XIII-wiecznej Danii, Niemiec i Francji.

Przekonanie, że w gatunkowych i rodzajowych nazwach ludzi, rzeczy, zjawisk i idei, zawiera się istotowa prawda o nich, ich istota, sięga starożytności i trwa w kręgach uczonych do późnego średniowiecza: bierze się mianowicie z kontrowersji między platonikami i arystotelikami o istnienie świata idei, z której wywiązał się spór pomiędzy realistami i nominalistami z czasów wieków średnich, prowadzącymi dysputy o uniwersaliach — powszechnikach u szczytu średniowiecza w wiekach XI i XII¹⁵⁹. Jedni — nominaliści, uważali, że imiona i nazwy były tylko wytworami głosu ludzkiego, dźwiękami języka; drudzy — realiści, że zawiera się w nich prawda, że istnieje korespondencja między znakiem i rzeczą znaczoną, że rzeczy emanują z pojęć ogólnych, a one zaś z Boga, który stworzył świat za pomocą słowa, *verbum*, powinno być zatem możliwe zgłębianie rzeczywistość poprzez zgłębianie pojęć i języka. Każde imię i każda nazwa miała mieć swoją historię do opowiedzenia i jako — język, który przechowuje w sobie dzieje człowieka, który tworzył jego słownictwo, nazywając rzeczy i zjawiska; i jako — pojęcie będące narzędziem Boga, wzornikiem, w dziele stworzenia.

Realizm jako normalne stanowisko i paradygmat nauki wczesnego i pełnego średniowiecza był obowiązującą w szkołach katedralnych i klasztornych oraz na uniwersytetach teorią bytu i języka, i jako taki zajmował ważne miejsce w *curriculum* tych szkół. Dzieła jego teoretyków: Boecjusza, Gerberta z Aurillac, Fredegisusa, Jana Szkota Eriugeny, Anzelma z Canterbury, Bernarda z Chartres, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu musiały być w nich czytane i dyskutowane, zarówno na kontynencie, jak i na Islandii, wiemy bowiem, że spośród dzieł teologów i filozofów zainteresowanych tym problemem przynajmniej traktaty Boecjusza, Jana Szkota Eriugeny, Anzelma z Canterbury,

¹⁵⁹ G. KLIMA: *The Medieval Problem of Universals*; R. PINZANI: *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*.

Wilhelma z Conches ze szkoły w Chartres, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora ze szkoły podparyskiego klasztoru św. Wiktora znalazły się w bibliotekach islandzkich w czasach średniowiecza, jak poświadczają cytowania ich dzieł w islandzkich tekstach i figurowanie w rejestrach ksiąg tamtejszych bibliotek oraz inwentarzach dóbr ruchomych instytucji kościelnych¹⁶⁰.

Co więcej, w szkole w klasztorze św. Wiktora w czasach, kiedy w XII wieku mistrzami tej szkoły byli Hugon od św. Wiktora i Ryszard od św. Wiktora, studiowali tam duchowni z Danii, Szwecji, Norwegii i z Islandii, w tym arcybiskup Eskil z Lund, trzech norwescy arcybiskupi Eysteinn, Þórir i Eirík z Niðaróss, biskup Þórir z Hamar, oraz mnich Teodoryk z Niðaróss, autor *Historia de antiquitate regum Norvagiensium*, islandzcy biskupi Jón z Hólar i Þorlákur ze Skálholt¹⁶¹.

Przyjęcie stanowiska realistycznego umożliwiało zużytkowanie egzegezy, dialektyki i etymologii do studiowania rzeczywistości poprzez język i pojęcia¹⁶².

3.3.10.2. Etymologia jako kategoria myślenia w średniowieczu

Podczas komponowania sag na podstawie rdzennych skandynawskich opowieści z czasów przedchrześcijańskich oraz przedpiśmiennych islandzcy pisarze—skrybowie korzystali ze swojego eklezjastycznego wykształcenia i intelektualnych narzędzi, jakie im dało, aby przekształcić tradycję ustną w literaturę. Aby to osiągnąć, sięgnęli oni po intelektualne narzędzia klasycyzującej scholastyki średniowiecznej: gramatyki, dialektyki i retoryki, aby zbudować tekst w należytym mu formie i logice; retorykę, egzegezę i etymologię, aby nadać mu efekt prawdy, w tym za pomocą języka. Jednym z tych narzędzi było etymologizowanie oparte na przekonaniu, że prawda zawiera się w języku i można ją z niego wydobyć za pomocą etymologii¹⁶³. Literatura średniowiecznej Islandii pokazuje, że Islandczycy posiadali znaczącą wiedzę językoznawczą obejmującą zakres *trivium*, gramatykę, retorykę, metodę etymologiczną, teorie o pochodzeniu i pokrewieństwie języków¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Zob. hasła: IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, GUILLELMUS DE CONCHIS, HUGO DE SANCTO VICTORE, RICHARDUS DE SANCTO VICTORE w bazie danych o autorach łacińskich i ich dziełach dostępnych na Islandii w średniowieczu: ISLANDIA LATINA.

¹⁶¹ A. O. JOHNSEN: *Om St. Victorklosteret og Nordmennene*, s. 405—32; S. BAGGE: *Nordic Students at Foreign Universities until 1660*, s. 1—29; IDEM: *Norge*, s. 141—165; JÓNAS GÍSLASON: *Island (till 1700)*, s. 119—140; L. NILÉHN: *Sverige*, s. 167—208.

¹⁶² V. LAW: *The history of linguistics in Europe*; G. KLIMA: *Medieval Philosophy Of Language*.

¹⁶³ E. R. CURTIUS: *Etymology as a category of thought*, s. 495—500; F. L. BORCHARDT: *Etymology in Tradition and in the Northern Renaissance*, s. 415—29.

¹⁶⁴ E. ASHMAN ROWE: *Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók*, s. 198—216; M. CLUNIES ROSS: *Snorri Sturluson's use of the Norse origin—legend of the sons of Fornjótr in his "Edda"*, s. 47—66; EADEM:

Demonstrują to etymologiczne badania podjęte przez szereg islandzkich intelektualistów szukających pochodzenia Skandynawów, którzy sformułowali teorię o ich trojańskim pochodzeniu: bogów, królewskich dynastii i rodów arystokratycznych.

Ich rozumowanie było oparte na podobieństwie między słownictwem staronordyckim, łacińskim i greckim, toponimami i antroponimami Troi i Skandynawii. Etymologia została użyta jako metoda uzasadniająca trojańską genealogię Skandynawów. Etymologiczne dowody miały potwierdzić tę teorię. W tekstach Snorrego widzimy następujące korelacje: bogowie *Æsir* rozumiani jako Azjaci – *Asiamenn*, ich kraj – *Ásaland* jako Asia; Þórr, również w formie swojego imienia Ásaþórr lub Ökuþórr – jako trojański heros Hector, również zapisywany jako Ector; Fenrir, również w formie Fenris—úlf – jako grecki heros Pirrus; Sif – jako wieszczka Sibyl; Frigg zaś – jako bogini Frigida

3.3.10.3. Metoda etymologiczna w użyciu przez Lukana i Salustiusza — Rómverja saga

Skąd Islandczycy znali metodę etymologiczną rekonstruowania historii? Jeśli nie z dzieła Izydora z Sewilli — *Etymologiae* i wiedzy wyniesionej z ukończenia *trivium* na Islandii lub na kontynencie, użycia tej teorii mogli nauczyć się również z nauki łaciny poprzez czytanie Lukana i Salustiusza, których dzieła były na Islandii dostępne jako nieliczne szkolne teksty do nauki łaciny.

Zastosowanie metody etymologicznej znaleźć można w passusie o Medach i Maurach w *Wojnie z Jugurtą* Salustiusza, w którym historyk ten podaje teorię o pochodzeniu Maurów od Medów opartą na podobieństwie nazw obu ludów. Miało dojść do migracji Medów do Afryki. Dawna nazwa tego ludu uległa ewolucji pod wpływem języka tubylców, z którymi zaczęli się oni mieszać:

Africam initio habuere Gaetuli et Libyes, asperi incultique, quis cibus erat caro ferina atque humi pabulum uti pecoribus. Ii neque moribus neque lege aut imperio cuiusquam regebantur: vagi palantes quas nox coegerat sedes habebant. Sed postquam in Hispania Hercules, sicuti Afri putant, interiit, exercitus eius, compositus ex variis gentibus, amisso duce ac passim multis sibi quisque imperium petentibus brevi dilabatur. Ex eo numero Medi, Persae et Armenii navibus in Africam transvecti proximos nostro mari locos occupavere [...]. Medis autem et Armeniis accessere Libyes — nam ii propius mare Africum agitabant, Gaetuli sub sole magis, haud procul ab ardoribus —, iique mature oppida habuere; nam freto divisi ab Hispania mutare res inter se instituerant. Nomen

eorum paulatim Libyes corrumpere, barbara lingua Mauros pro Medis appellantes. Sed res Persarum brevi adolevit, ac postea nomine Numidae, propter multitudinem a parentibus digressi, possedere ea loca, quae proxima Carthagine[m] Numidia appellatur¹⁶⁵.

Możemy tu również zaobserwować po raz kolejny wspólny element Salustiusza i Snorrego; mieszanie się języków ludów, które weszły w koegzystencję wskutek migracji.

4. WPŁYWY LITERATURY ŁACIŃSKIEJ NA TOŻSAMOŚĆ ISLANDCZYKÓW

Literatura może wywierać głęboki wpływ na społeczeństwo. Jest ona bowiem aktywnie zaangażowana w kształtowanie kultury poprzez uczestnictwo w praktykach społecznych, religii, wychowaniu, edukacji, nauce, rozrywce. Teksty współuczestniczą w tworzeniu kulturowej chwili, z której pochodzą lub w której je odczytywano, i należy je łączyć z innymi zjawiskami w społeczeństwie mającymi miejsce w określonym okresie, które niejednokrotnie były kulturowymi efektami literatury, jej czytania.

Jednym z nich, być może najważniejszym, jest powstawanie hybrydycznych kultur złożonych z wielu różnych substratów kulturowych i wytwarzanie się hybrydycznych tożsamości, w przypadku Islandii — Islandczyka chrześcijanina i Europejczyka. W tym kontekście transfer kulturowy powinniśmy rozumieć jako transplantację kultury: produkty kultury są przeszczepiane z jednego kulturowego ciała do drugiego. Przeszczep taki może się przyjąć i wpłynąć na zmiany w całym kulturowym ciele, przeszczepione elementy podlegają jednak mutacjom stając się częścią nowej kultury.

Ten kulturowy przeszczep wymaga kontaktów międzykulturowych, spotkań, migracji, transferu i transmisji wiedzy w formie edukacji i literatury. Książka napisana wieki wcześniej i w odległym kraju po transmisji w inne miejsce ma z czasem moc zmiany kultury żyjącego tam społeczeństwa, jeśli tylko będzie czytana.

Podobnie było z *Rómverja sagą* i jej tekstami przyjętymi. Jaki był ich udział w przemianach społecznych, kulturowych i tożsamościowych w Skandynawii w pełnym i późnym średniowieczu? Ślady wpływów czytania *Rómverja sagi* przez średniowiecznych Islandczyków zaobserwować można w islandzkiej literaturze i języku, w których w wyniku lektury *Rómverja sagi* i innych tekstów proveniencji łacińskiej i rzymskiej pojawiły się elementy wiedzy o starożytnym Rzymie, a także mentalności starożytnych Rzymian w formie

¹⁶⁵ SALLUSTIUS: *Iugurtha*, 18, 9—11.

metafor konceptualnych, czemu w konsekwencji towarzyszyło odczuwanie i wyrażanie przynależności i tożsamości ze społeczeństwami Śródziemnomorza poprzez wywody genealogiczne i narracje etnogenetyczne sięgające starożytności grecko-rzymskiej, w tym przede wszystkim Troi, i biblijnej - do patriarchów Izraelitów.

W wyniku importu *texti recepti Rómverja sagi* do Islandii, ich studiowania w szkołach klasztornych i katedralnych, upowszechniła się bowiem nie tylko wiedza o historii starożytnej, w której Islandczycy, jako lud ulegający procesowi cywilizacyjnemu i europeizacji, próbowali znaleźć swoje miejsce pochodzenia, odpowiadając na pytanie egzystencjalne: *skąd jesteśmy?* Próbuąc znaleźć swoją genealogię biblijną od Adama i Noego sformułowali oni teorię naukową (zgodnie z ówczesnym stanem nauki) o trojańskim pochodzeniu Skandynawów, rekonstruując swoje pochodzenie na podstawie wiedzy o historii starożytnej zaczerpniętej z literatury starożytnej, w tym pochodzącej z *Rómverja sagi*, która funkcjonowała jako synteza historii Rzymu i była częścią syntezy historii świata od jego stworzenia do apokalipsy (czego relikтами są manuskrypty *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.*). Do jej zbudowania użyto również innych łacińskich narzędzi intelektualnych — gramatyki, metody etymologicznej, euhemeryzmu.

Co najpierw było wiedzą o świecie, którą Islandczycy zdobywali na drodze edukacji, stało się częścią ich tożsamości, kiedy islandzcy arystokraci i duchowni zaczęli głosić pod wpływem edukacji klasycznej, że wśród swoich przodków mieli Trojan, Greków, Żydów i pierwszych ludzi.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone badania nad *Rómverja sagą* wykazały istnienie dzięki chrystianizacji Islandii w średniowieczu rozbudowanej sieci kontaktów islandzkich duchownych i świeckich intelektualistów z kontynentalną Europą, sięgającej aż krajów niemieckich, których nawiązanie umożliwiło transmisję literatury łacińskiej na Islandię. Badania te umożliwiły również wykrycie wykształcenia się wśród warstw wyższych społeczeństwa islandzkiego ambicji intelektualnych i kulturowych aspiracji pobudzonych przez recepcję antyku rzymskiego, ujawniających się w przyjmowaniu w konsekwencji lektury dzieł literatury klasycznej elementów starożytnej rzymskiej mentalności oraz w budowaniu nowej tożsamości kulturowej w oparciu o wiedzę historyczną o historii starożytnej zaczerpniętą z literatury rzymskiej. W toku badań ujawniły się również ograniczenia wpływów łacińskich na kulturę islandzką w średniowieczu w zakresie znajomości języka łacińskiego oraz erudycji obejmującej literaturę klasyczną, determinowaną przez dostępny korpus dzieł łacińskich, które warunkowały recepcję dzieł Salustiusza i Lukana na Islandii, dopuszczając zarówno silne wpływy kultury rdzennej na powstający przekład ich dzieł o z konieczności hybrydycznym łacińsko-islandzkim charakterze, jaki i oddziaływanie kultury wernakularnej na wykształcające się pod wpływem recepcji tych dzieł łacińskich elementy kulturowe, które również przyjęły interesujące hybrydyczne formy.

Monografie historyczne *Bellum Iugurthinum* i *Bellum Catilinae* Salustiusza oraz epos historyczny *Bellum civile* Lukana zostały importowane do średniowiecznej Islandii z benedyktyńskich klasztorów niemieckich za pośrednictwem sieci kontaktów Zakonu św. Benedykta między Niemcami a Skandynawią z ogniwami pośrednimi transmisji manuskryptów w norweskich instytucjach kościelnych w Niðaróss lub Björgvin, najprawdopodobniej na dworze królewskim i biskupim w Niðaróss oraz w klasztorze benedyktyńskim na Niðarhólmie.

Na Islandii łacińskie teksty oryginalne, którym przypisano zgodnie z ówczesnie obowiązującym tam kryterium prawdziwościowym status tekstu naukowego lub raczej mądrościowego – *þýðingar helgar, eða svá þau in spakligu fræði* na równi z literaturą chrześcijańską i biblijną, służyły do nauki łaciny oraz historii starożytnej, a następnie, być może w toku nauczania języka łacińskiego poprzez ćwiczenia translatorskie, zostały one przełożone z języka łacińskiego na język staroislandzki jako *Saga o Rzymianach* – *Rómverja saga*, do czego doszło najprawdopodobniej w trzeciej ćwierci XII wieku w szkole katedralnej w Skálaholt lub w klasztorze benedyktyńskim w Þingeyrar.

Tłumaczenie to zostało wykonane przez anonimowego autora wywodzącego się z uczonego monastycznego *milieu*, charakteryzującego się klerykalną umysłowością i monarchistycznymi poglądami politycznymi, a także tendencją ku mizoginii (kobiety określane w tekście łacińskim mianem żony – *conjux, uxor, marita*, jeśli nie spełniają pod względem moralnym średniowiecznej islandzkiej definicji żony, nazywa on wbrew tekstowi oryginalnemu nierządnicami – *friðla*). Przełożony tekst jest ocenzurowaną, najprawdopodobniej na potrzeby lokalnych szkół katedralnych i klasztornych, wersją przyjętych dzieł łacińskich, w których intencjonalne i nieintencjonalne ingerencje autora w teksty oryginalne były motywowane wyznawaną religią chrześcijańską i poglądami monarchistycznymi, a także brakiem dostatecznej wiedzy o kulturze źródłowej tłumaczonych tekstów łacińskich, które próbował on kompensować przy użyciu wiedzy czerpanej z własnej islandzkiej kultury rdzennej. Przetłumaczone w ten sposób dzieła Salustiusza i Lukana straciły jednak swój wywrotowy republikański i antymonarchistyczny potencjał, który mógłby inspirować resentymenty antykrólewskie w politycznej działalności islandzkich czytelników. Wartość kognitywna tekstów Salustiusza i Lukana w dokonanym przekładzie również została zaniżona, przez tłumacza zostały one bowiem pozbawione wymiaru filozoficznego i etycznego, wywodzących się szczególnie z filozofii stoickiej, które posiadały teksty oryginalne, w tym wymiarze niestety wiele tracąc na wartości poznawczej. Niestety jest to wyraz ubóstwa ówczesnej kultury intelektualnej średniowiecznej Islandii, w której

niemożliwe było zdobycie koniecznej do interpretacji dzieł Salustiusza i Lukana erudycji obejmującej rzymską i grecką literaturę klasyczną, które jednak współistniało tam z ogromnym bogactwem kultury rdzennej, dla której zresztą słabość wpływów łacińskich była zbawienna, nie zdołały one bowiem wyprzeć rdzennej kultury z życia społecznego, zastąpić ją kulturą łacińską, a raczej dopiero razem wytworzyły one nowe jakości, co było rzadkie w innych średniowiecznych społeczeństwach europejskich.

Czytelnikami *Rómverja sagi* byli na średniowiecznej Islandii przedstawiciele wyższych warstw społecznych, elity posiadaczy ziemskich, urzędników państwowych, duchownych parafialnych i katedralnych, najczęściej dysponujący formalnym wykształceniem odebrany w szkole katedralnej lub na zagranicznym uniwersytecie, jak również ich rodziny biorące udział w zbiorowej lekturze dzięki zwyczajowi wieczornego czytania - *kvöldvökur*, w tym kobiety, oraz sąsiedzi, którzy pożyczali sobie wzajemnie książki. Skład tej grupy czytelniczej określony został dzięki marginaliom w manuskryptach *Rómverja sagi* zawierającym dane osobowe czytelników.

Rómverja saga okazała się dziełem wpływowym w zakresie produkcji literackiej na średniowiecznej Islandii. Jej wpływy dzięki relacjom intertekstualnym udało się wytyczyć zarówno w zakresie tekstów literackich jak i znanych autorów tych tekstów, w ten sposób zatem i w zakresie literackiego *milieu*, w którym tworzyli, a także instytucji, których członkami byli, które musiały posiadać w swoich bibliotekach manuskrypty *Rómverja sagi* lub jej *texti recepti*, jeśli mieli oni możliwość korzystania z nich, nie było bowiem możliwości, aby duchowni katedralni lub klasztorni posiadali tak kosztowne książki na własność. *Rómverja sagę* lub jej *texti recepti* cytowano lub czerpano z nich w wielu tekstach staroskandynawskich zarówno w języku łacińskim jak i staroislandzkim: *Historia de antiquitate regum norwagiensium* mnicha Teodoryka, *Veraldar saga* i historia świata w *Reynistaðarbók* - ÁM 764 4^o, *Clemens saga*, *Sverris saga*, *Ynglinga saga* i *Edda Snorrego Sturlusonona*, *Árna saga biskups*, *Trójumanna saga*, *Vita sancti Thorlaci* i *Þorláks saga helga*, *Yngvars saga víðförla*, *Kirialax saga* oraz makaroniczny wiersz skaldyczny *Páter ertu ok princeps feiti*. *Rómverja sagę* lub jej *texti recepti* znali biskup Skálaholt Páll Jónsson, świecki uczony erudyta związany z Kościołem i przywódca polityczny Gizurr Hallsson, mnich z Þingeyrar Gunnlaugr Leifsson, biskup Skálaholt Árni Helgason, przeor klasztoru Þingeyrar Karl Jónsson, a być może i król Norwegii Sverrir Sigurðarson, mnich z Þingeyrar Oddr Snorrason, islandzki uczony i przywódca polityczny Snorri Sturluson, oraz mnich w Þingeyrar a następnie mnich i opat w Munkaþverá Bergr Sökkason. Oceniając na podstawie relacji intertekstualnych, *Rómverja saga* musiała znajdować się w zbiorach bibliotek klasztoru

w Þingeyrar, katedry w Skálaholt, klasztoru w Munkaþverá, dworu Snorrego Sturlusona w Reykholt, szkoły w Oddi, klasztoru w Reynistaður oraz ośrodków władzy królewskiej i kościelnej w Norwegii: Niðaróss, Niðarhólmr i Björgvin.

Rómverja saga czytana jako podręcznik historii starożytnego Rzymu – na co także wskazują relacje intertekstualne – przyczyniła się również do zmian społecznych w zakresie mentalności i tożsamości średniowiecznego społeczeństwa islandzkiego.

Wskaźnikami zachodzących pod wpływem kultury łacińskiej na średniowiecznej Islandii zmian mentalności pod względem rozumienia szczęścia i przeznaczenia człowieka, życia społecznego i władzy nad społeczeństwem są cztery metafory konceptualne: SZCZĘŚCIA jako KOŁA, PRZEZNACZENIA jako TKANINY, SPOŁECZEŃSTWA jako CIAŁA, WŁADCY jako OJCA OJCZYŹNY, które pojawiły się w języku i literaturze średniowiecznej Islandii jako zapożyczone elementy pochodzące z rzymskiego systemu konceptualnego z importowanych na Islandię tekstów łacińskich, w tym dzieł Salustiusza i Lukana, oraz ich tłumaczeń, *Rómverja sagi* i pozostałych sag o starożytności śródziemnomorskiej.

Wpływy *Rómverja sagi* sięgnęły nawet głębiej. Grupa islandzkich intelektualistów wypracowujących w średniowieczu teorię o trojańskim pochodzeniu Skandynawów czerpała z *Rómverja sagi* lub jej *texti recepti* wiedzę historyczną o Troi i Rzymie w swoich etnogenetycznych i genealogicznych badaniach nad rodami skandynawskimi i nie wahali się oni zestawiać wysoce cenioną wiedzę genealogiczną (*áttvísi*) z wiedzą historyczną czerpaną z *Rómverja sagi* oraz świętą historią Biblii w jednej narracji etnogenetycznej lub genealogicznej czy drzewie genealogicznym.

Przy obecnym stanie zachowania źródeł tekstualnych i rękopiśmiennych osiągnięcie dalszych konkluzji okazało się niemożliwe.

Reformacja przerwała bowiem ciągłość islandzkich tradycji monastycznych w połowie XVI wieku skazując kulturę materialną i intelektualną średniowiecznych klasztorów na powolne niszczenie, jeśli nie poddawano ich jeszcze w okresie jej wprowadzania na Islandii intencjonalnej likwidacji jako reliktyw papizmu.

W rezultacie z bogatej niegdyś tradycji rękopiśmiennej średniowiecznej Islandii, powstającej głównie w dwóch katedrach i kilkunastu klasztorach oraz kilku świeckich skryptoriach na dworach bogatych posiadaczy ziemskich, nie ocalał do czasów współczesnych żaden rękopis w języku łacińskim (jako papistowskim), podczas gdy łacińskie manuskrypty w Norwegii przetrwały głównie jako ścinki wykorzystane w oprawach innych książek, a zachowało się tylko około 750 manuskryptów pergaminowych w języku wernakularnym: 11 z XII wieku, 100 z XIII wieku, 300 z XIV wieku, 230 z XV wieku, 100 z

pierwszej połowy XVI wieku, przeważnie uszkodzonych i pofragmentowanych, 51 % spośród których to fragmenty składające się z 5 i mniej foliów, a 15 % z jednej karty manuskryptowej. Niemożliwe jest oszacowanie, jaki procent wszystkich manuskryptów wyprodukowanych na Islandii w średniowieczu stanowią rękopisy, które się zachowały¹. Liczby te podane są przybliżeniu, ponieważ wciąż trwają spory, jaka liczba zachowanych fragmentów rękopiśmiennych mogła przynależeć do wspólnego manuskryptu wraz z innymi fragmentami manuskryptowymi, a jaka jest liczba jedyńych ocalałych fragmentów.

Żadne staroislandzkie dzieło literackie nie przetrwało w formie autorskiego autografu lub rękopisu usankcjonowanego przez autora. Wszystkie są kopiami ich kopii drugiego, trzeciego i dalszego rzędu: żadne dzieło nie przetrwało w całości tylko w średniowiecznych manuskryptach, niewielka liczba tekstów zachowała się w całości w średniowiecznych manuskryptach pergaminowych i ich nowożytnych kopiach papierowych, niektóre w jednym średniowiecznym manuskrypcie i wielu nowożytnych kopiach, wiele tekstów tylko w nowożytnych kopiach. Wiele tekstów zachowało się tylko we fragmentach w kilku manuskryptach, średniowiecznych czy nowożytnych, i aby uzyskać jednolity *Urtext* należy złożyć te fragmenty w jedną całość przy użyciu metodologii krytyki tekstualnej, przez co uzyskuje się oczywiście zaledwie rekonstrukcję danego tekstu. Pozostałościami niektórych niezachowanych tekstów średniowiecznych są tylko ich poetyckie adaptacje - poematy *rímur* komponowane przez islandzkich skaldów na ich podstawie od późnego średniowiecza do późnej nowożytności, a nawet nowożytne sagi skomponowane jako prozaizacje *rímur*. Trudno zatem ocenić również, ile rzeczywiście skomponowano na średniowiecznej Islandii tekstów w języku wernakularnym, oraz w jakich proporcjach się one zachowały. Nie wiadomo zatem również czy zachowane manuskrypty oddają rzeczywistą liczbę rękopisów danego tekstu, czy też są one nadreprezentowane albo niedoreprezentowane w porównaniu do innych tekstów zachowanych w manuskryptach.

Z konieczności w niniejszej dysertacji dokonano więc próby rekonstrukcji przeszłej rzeczywistości historycznej na podstawie jej pofragmentowanych pozostałości – tekstu *Rómverja sagi* (którego starsza wersja jest pełna lakun z powodu stanu zachowania jedyne go manuskryptu – *ÁM 595 α-β 4^o*, a młodsza wersja, choć zachowana w całości bez lakun, jest streszczeniem wcześniejszej wersji – *ÁM 225 fol.* i *ÁM 226 fol.*) i jej manuskryptów (również jedynie nieznanego dokładnie ułamka wyprodukowanych manuskryptów *Rómverja sagi*) przy użyciu możliwie szerokiego instrumentarium pozwalającego nawet dzięki fragmentom

¹ GUÐVARÐUR MÁR GUNNLAUGSSON: *Manuscripts and Palaeography*, s. 249.

dostrzec większą całość zachodzących w przeszłości kulturowych zjawisk zmiany społecznej. Było to możliwe dzięki zastosowaniu metodologii traktujących *Rómverja sagę* zarówno jako jeden tekst reprezentujący *Urtext* – oryginalną wersję tekstu napisaną przez autora *Rómverja sagi* w trzeciej ćwierci XII wieku w kontekście społeczno-politycznym tego wieku, lecz również jako grupę pięciu różnych manuskryptów *Rómverja sagi* – a więc jako teksty-artefakty egzystujące materialnie ucieleśnione w osobnych rękopiśmiennych książkach, które również należało tu poddać badaniom, zarówno jako teksty jak i jako przedmioty materialne, artefakty, żeby poznać produkcję, dyseminację i recepcję kopii rękopiśmiennych tekstu *Rómverja sagi*, a przez to jej czytelników oraz status i funkcje tekstu tej sagi, które można było określić z perspektywy filologii materialnej poprzez sposób jej wydania oraz teksty, którymi tekst samej *Rómverja sagi* został otoczony w rękopisach - noty marginalne, w tym wpisy oraz podpisy właścicieli i czytelników, oraz inne teksty sag spisane w tych samych manuskryptach obok *Rómverja sagi*. Następnie zaś rozsianie elementów znaczeniowych tekstu *Rómverja sagi* i jej *texti recepti*, wykrywane w literaturze staronordyckiej jako cytaty z niej użyte w innych tekstach, zapożyczone metafory konceptualne i wykorzystana wiedza historyczna, ujawnić pozwoliły, że był to tekst niezwykle wpływowy. Ta obserwacja zaś nie byłaby możliwa bez zastosowania teorii intertekstualności i historycznego językoznawstwa kognitywnego, wcześniej bowiem badacze, jeśli się tą sagą interesowali, przypisywali jej drugorzędne znaczenie, nie dysponując narzędziami badawczymi do określenia wpływów tego tekstu, a formułowali swoje opinie raczej na podstawie swojego gustu literackiego lub tak zwanej doktryny „zdrowego rozsądku”. Skoro zaś wyraźne wpływy *Rómverja sagi* na literaturę islandzką wykryć udało się nawet we fragmentarycznie zachowanym korpusie tekstów staroislandzkich, można przypuszczać, że była ona na Islandii tekstem nawet bardziej wpływowym – wbrew dotychczasowym przekonaniom badaczy.

Na koniec warto wskazać postulaty badawcze na przyszłość, które docelowo mogą przynieść potencjalnie zarówno rozwinięcie stawianych w tej pracy tez, jak i dodatkową weryfikację osiągniętych w niej konkluzji, a także pogłębienie naszej wiedzy o wykrytym zjawisku częściowej latynizacji mentalności i tożsamości elity intelektualnej średniowiecznych Islandczyków (zahamowanej przez reformację w połowie XVI wieku) towarzyszącemu chrystianizacji i europeizacji ich społeczeństwa w średniowieczu. Zastosowane w tej dysertacji procedury badawcze należące do metodologii historycznego językoznawstwa kognitywnego wykorzystać można w badaniach nad pozostałymi tekstami z podgatunku sag islandzkich określanego terminem sag o starożytności śródziemnomorskiej (*Antikensagas*), analizując dyseminację łacińskich metafor konceptualnych zawartych w nich

i w ich *texti recepti* metafor konceptualnych w literaturze staroislandzkiej, aby uzyskać bardziej dogłębną i lepiej udokumentowaną wiedzę historyczną o zachodzeniu tychże procesów cywilizacyjnych na Islandii – wynikającą z większej próby badanych tekstów. Problematyce tej poświęcony jest projekt badawczy realizowany obecnie przez autora „Dyseminacja łacińskich metafor konceptualnych w literaturze staronordyckiej jako przejaw chrystianizacji i europeizacji średniowiecznej Skandynawii” o numerze 2017/27/N/HS3/00740 finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, który w nadchodzących latach ma przynieść dalsze odpowiedzi na postawione po raz pierwszy w tej pracy pytania badawcze na podstawie większej próby badanych tekstów.

**APPENDIX. ŚREDNIOWIECZNE ISLANDZKIE TEKSTY
O TROJAŃSKIM POCHODZENIU SKANDYNAWÓW**

ARI ÞORGILSSON: *Íslendingabók, Langfeðgatal Ynglinga og Breiðfirðinga*¹:

« Þessi eru nöfn langfeðga Ynglinga og Breiðfirðinga: i **Yngvi Tyrkjakonungr**. ii Njörðr Svíakonungr. iii Freyr. iiij Fjölnir. sá er dó at Friðfróða. v Svegðir. vi Vanlandi. vii Visburrr. viii Dómaldr. ix Dómarr. x Dyggvi. xi Dagr. xii Alrekr. xiii Agni. xiiii Yngvi. xv Jörundr. xvi Aun inn gamli. xvii Egill Vendilkráka. xviii Óttarr. xix Aðísl at Uppsölum. xx Eysteinn. xxi Yngvarr. xxii Braut-Önundr. xxiii Ingjaldr inn illráði. xxiiii Óláfr trételgja. xxv Hálfðan hvítbeinn Upplendingakonungr. xxvi Goðröðr. xxvii Óláfr. xxviii Helgi. xxix Ingjaldr, dóttursonr Sigurðar, Ragnarssonar loðbrókar. xxx Óleifr inn hvíti. xxxi Þorsteinn inn rauði. xxxii Óleifr feilan, er fyrstr byggði þeira á Íslandi. xxxiii Þórðr gellir. xxxiiii Eyjólf, er skírðr var í elli sinni, þá er kristni kom á Ísland. xxxv Þorkell. xxxvi Gellir, faðir þeira Þorkels, föður Brands, ok Þorgils, föður míns, en ek heitik Ari. »

***ÁM 1 e beta II fol., 85 verso (kopia fragmentu kodeksu Resenianus z XIII wieku wykonana ręką Árnego Magnússona)*²:**

« Sescef
[B]edvig
Athra
Itermann
[H]eremoth
Scealdva
Beaf
Eat
Godulf
Finn
Frealaf
Voden þann kollum ver Odinn
fra honum eru comnar flestar
kononga ęttir i norðr halfu
heimsins. hann var tyrkia
k(onungr) oc flyði fyrir
rvmverium norðr higat. »

¹ ARI ÞORGILSSON: *Ættartala*, s. 27.

² A. FAULKES: *The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists*, s. 117.

*Ættartala Sturlunga z manuskryptu Eddy Snorrego Uppsalaþók*³:

« Adam faþir Sechz. [er var] faþir enos. foþvr canaans. foþvr malalie. foþvr iareth. foþvr enon. foþvr Matvsalam. foþvr lameck. foþvr noa. foþvr Japeth. foþvr Japhans. foþvr zechims. foþvr ciprvs. foþvr cretvs. foþvr celivs. foþvr Satvrnvs af crit. foþvr Jvpiter. foþvr dardanvs. foþvr ericonis. foþvr eroas. foþvr ilvs. foþvr laomedon. foþvr priami havfvþ konvngs i troio favþ[v]r þeirra ectoris. Mvnon eþa mennon hetkonvng i troia. hann atti troan. dottvr priami konvngs. ok var þeirra son tror er ver kollvm þor. hann var faþir lorica. en son hans het hereðei. hans son vengeþor. hans son vingener. hans son meða. hans son magni. hans son sesef. hans son beþviG. hans son atra. hans son trinam. hans son heremeth. hans son skialldvn en ver kollvm Skiolld. hans son biaf. þann kollvm ver biar. hans son Gvpolf. hans son finn. hans son frialaf er ver kollvm friþleif. hann atti þann son er nefndr er opinn. Skiolldr var son opins. faþir friþleifs. foþvr friþfroþa. foþvr herleifs. foþvr havars handrama. foþvr froþa ins frekna. foþvr vemvndar vitra. foþvr olofar. moþ[v]r froþa friþsama. foþvr friþleifs. foþvr froþa ins frekna. foþvr Jngializ starkaþarfostra. foþvr hræreks slavnþvanþavga. foþvr froþa. foþvr halfðanar. foþvr hræreks hnogþvandþavga. foþvr harallz hillðitannar. foþvr hræreks. foþvr þorolfs vaga nefþ. foþvr vemundar orþlokars. foþvr valgarþz. foþvr hrafns heimþska. foþvr Jorvndar goþa. foþvr vlfs avrgoþa. foþvr Svarz. foþvr lavþmvndar. foþvr Grims. foþvr Svertings. foþvr vigðisar. Moþor sturlo i hvami. foþvr snorra ok Sighvatþ ok þorþar ok helgv moþor þeirra egils ok gyþo. »

*Ættartala Hauks lögmans Erlendssonar og konu hans Steinunnar (Hauksþók)*⁴:

« Ættarala Hauks lögmans Erlendssonar og konu hans Steinunnar, samin af Hauki lögmanni sjálfum.

Ættartalan.

Adam var first skapadur allra manna j verölldinne. hann uar skapadur i dalnum Ebron og nidur settur. þá er hann var burt rekinn vr paradisu. hann átti xxx sona oc xxx dætra adra enn Cain. Abel og Seth.

hann var fader Enos.

fodur Cainan.

fodur Mahalael.

fodur fareth.

fodur Enoch.

fodur Matusalem.

fodur lamech.

fodur Noa. [honum baud gud ad giora ørkina].

hans son var Japhet. er hlaut þennann þridiung veralldar er nu byggium vier. þa er þeir brædur skiptu med sier epter Noa fodar sinn. Japhet bygde austur [j] Rucia. þar sem Heiter kiænugardur. fra honum er mannfolk komid. allt þat er bygger þennann veg Gricklandshafs.

hans son var javan.

³ *Ættartala Sturlunga*, s. 118—119; JÓN SIGURÐSSON: *Diplomatarium islandicum. Íslenzkt fornbrefasafn*, s. 504—506.

⁴ *Ættartala Hauks lögmans Erlendssonar og konu hans Steinunnar*, s. 5—8.

fadir zekim
 fodur Ciprus
 fodur cretus.
 fodur chelius.
 fodur Saturnus i krit.
 fodur Jupiter.
 fodur Dardanus.
 fodur Erconij
 fodur Eroas.
 fodur ilus.
 fodur laomedon.
 fodur Priamus. hofudkonungs i Troio fodur þeirra Ectors.
 Munon edur menou hiet kongur i Troio. hann átte Troian.
 dottur Priami hofudkonungs.
 þeirra son var Tror. er vier kolum þor.
 hann var fader loritha.
 fodur Hericedei.
 fodur vingeþor.
 fodur vingenir.
 fodur Moda.
 fodur Magi.
 fodur Sescep.
 fodur Bedvig.
 fodur Athra.
 fodur Heremeth.
 fodur skialld[un. er vier kolum skiølld).
 hans sonur var Biaf er vier kolum Biar.
 hans sonur Gudolfur.
 hans sonur finnur.
 hans sonur frialafur. er vier kolum fridleif.
 hann atti þann son er Vaden hiet. Þann kolum vier odinn.
 Skiølldur var sonur odinz.
 fodur fridleifs.
 [fodur fridfroda.
 fodur herleifs.
 fodur havardz handrama.
 fodur froda.
 fodur vermundar hinz vitra.
 fodur Olofar.
 modnr froda fridsama.
 fodar fridleifs.
 fodor froda hins frækna.
 fodur Jingiallds starkadarfostra.
 fodur Hrærekz slaungvanbauga.
 [fodur froda.
 fodnr Haldanar.
 fodur Hrærekz hoggvanbauga.
 fodur Haralldz hilldetannar.

fodur Solga.
 fodur Rolfs fra am.
 fodur Biarnar.
 fodur Eivindar austmannz.
 fodur Helga hins magra.
 fodur Jngiallz.
 fodur Ejulfs Augu.
 fodur Vijgaglums.
 fodur Vigfus.
 fodur Bergs,
 fodur Steinunar.
 modur Þorsteins Ranglatz.
 fodur Gudrunar.
 modur Holllu.
 modar flosa.
 fodur Valgerdar.
 modur herra Erlends
 faudur Hauks. »

***Heimslysing (Hauksbók)*⁵:**

« Danubium heitir a. hon fellr or Alpia fiollum. hon er sua mikil at .Ix. stor a falla i hana. hon kemr i siau stoðum til sefar. oc mikil i ollum stoðum. firir vttan ana heitir Tracia. þar stendr su borg er Konstantínopolím heitir. hana let gera Constantinus konungr. þa borg kalla menn Miclagarð. A Tracia bygði fyst Tiras sonr lafeths Noasonar. fra honum er komen þioð su er Tyrkir heita. þat er oc mioc margra manna mal at þuí er fornar boekr visa til at af þúi lande bygðist Suiþioð. en Noregr af Suiðioð. en Island af Noregi. en Grœnland af Islande. »

Ættartala frá Adam til séra Sigurðar er sálaðist að Grenjaðarstöðum (Lbs 1541 4^o, VI.

***hluti i, Holm. Perg. fol. n^o 5)*⁶:**

« Ættartala frá Adam til Sigurðar á Grenjaðarstöðum

1. Adam skapaði guð fyrst allra.
2. Hans son Seth.
3. Hans son Enos.
4. Hans son Enas.
5. Hans son Cainan.
6. Hans son Mahalel.
7. Hans son Jared.
8. Hans son Enoch.
9. Hans son Matusalem hinn gamli.
10. Hans son Lamech.

⁵*Heimslysing*, s. 155.

⁶*Ættartala frá Adam til séra Sigurðar er sálaðist að Grenjaðarstöðum*, s. 417—420.

11. Hans son Noe, er örkina smiðaði.
12. Hans son Japhet.
13. Hans son Jafni.
14. Hans son Jotun.
15. Hans son Ciprus.
16. Hans son Cretus eða Denus.
17. Hans son Saturnus í Krít.
18. Hans son Jupiter.
19. Hans son Darius.
20. Hans son Oritonius.
21. Hans son Troas.
22. Hans son Ilus.
23. Hans son Hundan.
24. Hans son Priamus höfuðkonúgr. Munan eða Mennon hét höfuðkonúgr í Troio, hann átti dóttur Priami konúgs, er hét
25. Troanna
26. Hennar son hét Trór, er vér köllum Þór.
27. Hans son Lorika, er vér köllum Hlóriða.
28. Hans son Eredia, er vér köllum Indriða.
29. Hans son Vingeþór.
30. Hans son Vingener.
31. Hans son Modan.
32. Hans son Magi, er vér köllum Magna.
33. Hans son Sesep.
35. Hans son Bedius.
35. Hans son Atra.
36. Hans son Trinan.
37. Hans son Heremot, er vér köllum Hermóð.
38. Hans son Skjalldun, er vér köllum Skjöld.
39. Hans son Beaf, er vér köllum Beor.
40. Hans son Goðelfur.
41. Hans son Birta, er vér köllum Finn.
42. Hans son Fjalafur eða Börkur.
43. Hans son Voden, er vér köllum Óðinn, hann var konúgr.
44. Hans son Skjöldur.
45. Hans son Friðleifur
46. Hans son Friðfröðe
47. Hans son Herleifur
48. hans son havardr hinn handrame.
49. hans son frodi.
50. hans son vermundr hinn vitre.
51. Hans dóttir Olúf.
52. Hans son froðe friðsame.
53. Hans son friðleifur.
54. Hans son fröðe hinn frækne.
55. Hans son Halfdán.
56. Hans son Hroe.
57. Hans son Valldar milde.

58. Hans son Harallðr gamle.
59. Hans son Ivar.
60. Hans dóttir Unnur Diupauðga.
61. Hennar son Rauðr.
62. Hans son Sigurðr Hring.
63. Hans son Ragnar
64. Hans son Biorn jarnsiða
65. Hans on Asleikúr
66. Hans son Hroalldúr
67. Hans son Biorn byrðusmjör
68. Hans son Hofða-Þorðr.
69. Hans dóttir Herdis.
70. Hennar dóttir Þorlaug.
71. Hennar son Eyjólfur hinn halti.
72. Hans son Gvuðmundúr.
73. Hans dóttir Þuriður
74. Hennar son Þorvalldr.
75. Hans son Gvúðmundúr dýri.
76. Hans son Einar
77. Hans son Eyrekr.
78. Hans son Brandur.
79. Hans dóttir Oddný.
80. Hennar dóttir Elín.
81. Hennar son Einar ábóti í Munkaþverá
82. Hans dóttir Elín.
83. Hennar son biskup Jön.
84. Hans son sera Sigúrður
85. Hans dóttir Þuriður.
86. Hennar sonr Arni.
87. Hans dóttir Helga.
88. Hennar dóttir Anna.
89. Hans dóttir Þorbiorg.
90. Hennar son Gísli Hákonarson logmaður.
91. Hans dóttir Christin.
92. Hennar son Jón Þorlaksson. »

Frá Fornjóti ok hans ættmönnum, Hversu Noregr byggðist, IV-VI (Flatheyjarbók)⁷

« Ættartala Haralds frá Óðni.

Burri hefir konungr heitit, er réð fyrir Tyrklandi. Hans sonr var Burr, er var faðir Óðins Ásakonungs, föður Freys, föður Njarðar, föður Freys, föður Fjölnis, föður Sveigðis, föður Vanlanda, föður Vísburs, föður Dómalda, föður Dómars, föður Dyggva, er vér köllum Tryggva, föður Dags, föður Agna Skjálfrabónða, föður Alreks, föður Yngva, föður Jörmunfróða, er vér köllum Jörund, föður Ána ins gamla, er vér köllum Aun, er níu vetr drakk horn fyrir elli sakir, áðr hann dó. Aunn var faðir Egils Tunnadólg, föður Óttars

⁷ *Hversu Noregr byggðist*, s. 22—29.

vendilskráku, föður Aðils at Uppsölum, föður Eysteins, föður Yngvars ins hára, föður Braut-Önundar, föður Ingjalds ins illráða, föður Óláfs trételgu, föður Hálfðanar hvítbeins, föður Eysteins, föður Hálfðanar ins milda ok matarilla, föður Guðröðar veiðikonungs, föður Hálfðanar svarta, föður Haralds ins hárfagra.

Ættartala.

Skjöldr hét sonr Óðins Ásakonungs. Hann var faðir Friðleifs, föður Frið-Fróða, föður Friðleifs, föður Hávarðs ins handramma, föður Fróða, föður Vermundar ins vitra, föður Óláfs ins lítilláta, föður Dans ins mikilláta, föður Fróða ins friðsama, föður Friðleifs, föður Fróða ins frækna, föður Ingjalds Starkaðarfóstra, föður Hræreks hnöggvanbauga, föður Hálfðanar, föður Hræreks slöngvanbauga, föður Haralds hilditannar. Bróðir Haralds var Randvér, faðir Sigurðar hrings. Er þá slík ættartala til Haralds konungs hárfagra, sem fyrr segir.

Ætt Haralds frá Adam.

Adam skapaði guð fyrst allra manna. Seth var sonr hans, hans sonr Enos, hans sonr Kaynán, hans sonr Malaleel, hans sonr Phareth, hans sonr Enoch, hans sonr Mathusalem inn gamli, hans sonr Lámech, -- þá var úti inn fyrsti heimsaldr, -- hans sonr var Núi, er örkina smíðaði, hans sonr Japhet, hans sonr Japhan, hans sonr Zechim, hans sonr Ciprus, hans sonr Cretus eða Celius, hans sonr Saturnus í Krít, hans sonr Jupiter, hans sonr Darius, hans sonr Erichonius, hans sonr Troeg, hans sonr Ilus, hans sonr Lamidon, hans sonr Priamus höfuðkonungr. Munnon eða Mennon hét konungr í Tróju. Hann átti Troánam, dóttur Priami konungs: hans sonr hét Tror, er vér köllum Þór, hans sonr var Loricha, er vér köllum Hlórriða, hans sonr Eredei, er vér köllum Eindriða, hans sonr Vingipórr, hans sonr Vinginer, hans sonr Móði, hans sonr Mági, er vér köllum Magna, hans sonr Seseþ, hans sonr Beduigg, hans sonr Atra, hans sonr Trinán, hans sonr Heremoth, er vér köllum Hermóð, hans sonr Skjaldin, er vér köllum Skjöldr, hans sonr Beaf, er vér köllum Bjár, hans sonr Goðólfr, hans sonr Burri, er vér köllum Finn, hans sonr Frjalafr, er vér köllum Bors, hans sonr Voden, er vér köllum Óðin. Hann var Tyrkja konungr. Hans sonr Skjöldr, hans sonr Friðleifr, hans sonr Frið-Fróði, hans sonr Herleifr, hans sonr Hávarr inn handrammi, hans sonr Fróði, hans sonr Vémundr inn vitri, hans dóttir Ólof. Hún var móðir Fróða ins friðsama. Hans sonr Friðleifr, hans sonr Fróði inn frækni, hans sonr Hálfðan, hans sonr Hróarr, hans sonr Valdarr inn mildi, hans sonr Haraldr gamli, hans sonr Hálfðan snjalli, hans sonr Ívarr víðfaðmi, hans dóttir Auðr in djúpauðga, hennar sonr Randvér, hans sonr Sigurðr hringr, hans sonr Ragnarr loðbrók, hans sonr Sigurðr ormr í auga, hans dóttir Áslaug, hennar sonr Sigurðr hjörtr, hans dóttir Ragnhildr, hennar sonr Haraldr konungr inn hárfagri. Verðr þessi tala einum manni fátt í sjau tugu at meðtöldum bæði Adam ok Haraldri. »

Ættartölur. Ættartala Haralds frá Óðni (Flateyjarbók)⁸:

« Burri hefir konungr heitið, er réð fyrir Tyrklandi. Hans son var Burr, er var faðir Óðins Ásakonungs, föður Freys, föður Njarðar, föður Freys, föður Fjölnis, föður Sveigðis, föður Vanlanda, föður Vísurs, föður Dómalda, föður Dómars, föður Dyggva, er vér köllum Tryggva, föður Dags, föður Agna Skjálfarbónða, föður Alreks, föður Yngva, föður Jörmunfróða, er vér köllum Jörund, föður Ána hins gamla, er vér köllum Aun, er níu vetr drakk horn fyrir elli sakir, áðr hann dó. Aun var faðir Egils Tunnadólg, föður Óttars

⁸ Ættartölur. Ættartala Haralds frá Óðni, s. 24-29.

Vandilskráku, föður Aðils at Uppsölum, föður Eysteins, föður Yngvars hins hára, föður Braut-Önundar, föður Ingjalds hins illráða, föður Ólafs trételgju, föður Hálfðanar hvítbeins, föður Eysteins, föður Hálfðanar hins milda ok matarilla, föður Guðröðar veiðikonungs, föður Hálfðanar svarta, föður Haralds hins hárfagra. »

Ættartölur. Ætt Haralds frá Adam (Flateyjarbók)⁹:

« Adam skapaði guð fyrst allra manna. Seth var son hans, hans son Enos, hans son Kaynaan, hans son Malaleel, hans son Pharett, hans son Enoch, hans son Mathusalem hinn gamli, hans son Laamech. Þá var úti hinn fyrsti heimsaldr. Hans son var Nói, er örkina smíðaði, hans son Japhet, hans son Japhan, hans son Zechim, hans son Ciprus, hans son Cretus eður Celius, hans son Saturnus í Krít, hans son Jupiter, hans son Darius, hans son Erichonius, hans son Troeg, hans son Ilus, hans son Lamidon, hans son Priamus höfuðkonungr. Munnon eða Mennon hét konungr í Tróju. Hann átti Troaanam, dóttur Priami konungs. Hans son hét Tror, er vér köllum Þór. Hans son var Loricha, er vér köllum Hlóriða, hans son Eredei, er vér köllum Eindriða. Hans son Vingipórr, hans son Vinginer, hans son Móði, hans son Maagi, er vér köllum Magna, hans son Seseph, hans son Beduigg, hans son Atra, hans son Trinaan, hans son Heremoth, er vér köllum Hermóð. Hans son Skjaldin, er vér köllum Skjöld. Hans son Beaf, er vér köllum Bjár, hans son Goðólfr, hans son Burri, er vér köllum Finn. Hans son Frjálafr, er vér köllum Borr. Hans son Vodin, er vér köllum Óðin. Hann var Tyrkjakonungr. Hans son Skjöldr, hans son Friðleifr, hans son Friðfróði, hans son Herleifr, hans son Hávarr hinn handrammi, hans son Fróði, hans son Vémundr hinn vitri, hans dóttir Ólöf. Hon var móðir Fróða hins friðsama. Hans son Friðleifr, hans son Fróði inn frækni, hans son Hálfðan, hans son Hróarr, hans son Valdarr hinn mildi, hans son Haraldr gamli, hans son Hálfðan snjalli, hans son Ívarr víðfaðmi, hans dóttir Auðr hin djúpauðga, hennar son Randverr, hans son Sigurðr hringr, hans son Ragnarr loðbrók, hans son Sigurðr ormr-í-auga, hans dóttir Áslaug, hennar son Sigurðr hjörtr, hans dóttir Ragnhildr, hennar son Haraldr hinn hárfagri. Verðr þessi tala einum manni fátt í sjau tugu at meðtöldum Adam ok Harald. »

Saga Sverris konungs Sigurðarsonar, Prologus (Flateyjarbók)¹⁰:

« Gengr þessi saga, er nú ætluð vér at segja, mest af Sverri konungi, syni Sigurðar konungs munns, Haraldssonar gilla, Magnússonar berbeins, Ólafssonar kyrra, Haraldssonar, Sigurðarsonar sýrs, Hálfðanarsonar, Sigurðarsonar hrísa, Haraldssonar hins hárfagra, Hálfðanarsonar hins svarta, Guðröðarsonar hins göfugláta, Hálfðanarsonar hins milda ok hins matarilla, Eysteinnssonar, Hálfðanarsonar hvítbeins, Ólafssonar trételgju, Ingjaldssonar hins illráða, Braut-Önundarsonar, Yngvarssonar, Eysteinnssonar, Aðilssonar, Óttarssonar Vendilskráku, Egilssonar, Ánasonar hins gamla, Jörundarsonar, Yngvasonar, Alrekssonar, Agnasonar, Dagssonar, Dyggvasonar, Dómarssonar, Dómalðasonar, Visburssonar, Vandlandasonar, Sveigðissonar, Fjölnissonar, Yngvifreyssonar, Njarðarsonar af Nóatúnum. En móðir Haralds konungs hins hárfagra var Ragnhildr, dóttir Sigurðar hjartar, Áslaugarsonar, Sigurðardóttur orms-í-auga, Áslaugarsonar, Sigurðardóttur Fáfnisbana, Sigmundarsonar, Völsúngssonar, Sigasonar, Rerasonar, Óðinssonar,

⁹ *Ættartölur. Ætt Haralds frá Adam*, s. 24-29.

¹⁰ *Saga Sverris konungs Sigurðarsonar. Prologus*, s. 141.

Frjálafsonar, Finnssonar, Goðólfssonar, Bjárssonar, Skjaldarsonar, Hermóðssonar, Trinaanssonar, Attrassonar, Beduigssonar, Seseþssonar, Magnasonar, Móðasonar, Vingenerssonar, Vingipórssonar, Ereðissonar, Lorichasonar, Þórssonar. Hans móðir var Tróana, dóttir Príami höfuðkonungs í Trojo, Lamidonssonar, Ilussonar, Ereaassonar, Erichoniissonar, Dardanssonar, Júpiterssonar, Saturnissonar, Celiissonar, Cretissonar, Ciprissonar, Zechimssonar, Japhanssonar, Japhetssonar, Nóasonar, Laamechssonar, Mathúsalemssonar, Enochssonar, Pharetssonar, Malaleelssonar, Kaynaanssonar, Enossonar, Sethssonar, Adamssonar hins fyrsta manns. »

ÁM 415 4^o, 12r: *Langfeðgatal frá Nóa til vorra konunga, Langfeðgatal Haralds hárfagra aftur til Nóa (ok. 1310)*¹¹:

« langfeðgatal frá Nóa til varra konunga

Japhet. noa. [vn. faðir. Japhans. faðir zechim. foður cipruþ. foður celius. foður Saturnus i krit. foður Jupiter. foður ðarius. foður erichonij. foður troeþ. foður Iluþ. lamedon faðir priami konungs i troeo. Munon eða memmon het konungr i troeo. hann atte dottur priami konungs. þeirra [vn het tror er ver kollum þor. hann var faðir hloriþa. þeirra [vn ennriði. hans [vn Vingeborr. hans [vn Vingener. hans [vn moða. hans [vn magi. hans [vn seþkef. eða Seþcef. Bedvig. Athra. Itermann. Heremoth. Scealdira. Beaf. Eat. Godulfi. Finn. Frealaf. Voden. þann kollum ver Oden. fra honum ero komnar flestar konunga ettir i norrð alfuna heimþinþ. hann var tyrkia konungr. Hann flyði fyrir romueriom norrð hegat. oden. niorðr i noatunum. Ynguifræyr. Fiolner. [xxxxxx]. Vallanðe. Viþburr. ðomallði. ðomarr. ðyggui. ðagr. Agni þkialfar boanði. Yugui. Ingvalðr. Aun hinn gamle. Egill tunnadolgr. Ottarr bendilkraka. Apilþ at uppþalum. Eyþteinn. Ynguar. Braut onnundr. Jngiallðr illraði. Olaftr tretelgia. halðan huitbeinn. Eyþteinn. halfðan milllði. Guðroðr gafoglati. Halfðan þvarti. Harallðr harfagri. »

***Sörla þátttr (Flatheyjarbók)*¹²:**

« Fyrir austan Vanakvísl í Asía var kallat Asíaland eða Asíaheimr, en þat fólk var kallat Æsir, er þar byggðu, en höfuðborgina kölluðu þeir Ásgarð. Óðinn var þar nefndr konungr yfir. Þar var blótstaðr mikill. Njörð ok Frey setti Óðinn blótgoða. Dóttir Njarðar hét Freyja. Hún fylgdi Óðni ok var friðla hans. Menn þeir váru í Asía, er einn hét Álfriðg, annarr Dvalinn, þriðri Berlingr, fjórði Grérr. Þeir áttu heima skammt frá höll konungs. Þeir váru menn svá hagir, at þeir lögðu á allt gerva hönd. Þess háttar menn, sem þeir váru, kölluðu menn dverga. Þeir byggðu einn stein. Þeir blönduðust þá meir við mannfólk en nú. »

¹¹ Transkrypcja wykonana przez autora z manuskryptu *ÁM 415 4^o* w Instytucie Árnegu Magnússona w Reykjavíku.

¹² *Sörla þátttr*, s. 304.

SNORRI STURLUSON: *Heimskringla, Ynglingasaga, 2-9*¹³:

« 2. Fyrir austan Tanakvísl í Asía var kallat Ásaland eða Ásaheimr, en höfuðborgin, er var í landinu, kölluðu þeir Ásgarð. En í borginni var höfðingi sá, er Óðinn var kallaðr; þar var blótstaðr mikill. Þat var þar siðr, at tólf hofgoðar váru æztir; skyldu þeir ráða fyrir blótum ok dómum manna í milli. Þat eru díar kallaðir eða dróttnar; þeim skyldi þjónostu veita ok lotning alt fólk. Óðinn var hermaðr mikill ok mjök víðförull ok eignaðist mörg ríki. Hann var svá sigrsæll, att í hverri orrostu fékk hann gagn; ok svá kom, at hans menn trúðu því, at hann ætti heimilan sigr í hverri orrostu. Þat var háttr hans, ef hann sendi menn sína til orrostu, eða aðrar sendifarar, at hann lagði áðr hendr í höfuð þeim, ok gaf þeim bjanak; trúðu þeir, at þá mundi þeim vel farast. Svá var ok um hans menn, hvar sem þeir váru í nauðum staddir á sjá eða landi, þá kölluðu þeir á nafn hans, ok þótti iafnan fá af því fró; þar þóttust þeir eiga alt traust, er hann var. Hann fór opt svá langt í brott, at hann dvaldist í ferðinni mörg misseri.

3. Óðinn átti tvá bræðr, hét annarr Vé, en annarr Vili; þeir bræðr hans stýrðu ríkinu, þá er hann var í brottu. Þat var eitt sinn, þá er Óðinn var farinn langt í brott ok hafði lengi dvalzt, at Ásum þótti örvænt hans heim; þá tóku bræðr hans at skipta arfi hans, en konu hans Frigg géngu þeir báðir at eiga. En litlu síðar kom Óðinn heim, tók hann þá við konu sinni.

4. Óðinn fór með her á hendr Vönum, en þeir urðu vel við ok vörðu land sitt, ok höfðu ymsir sigr; herjuðu hvárir á land annarra ok gerðu skaða. En er þat leiddist hvárumtveggjum, lögðu þeir milli sín sættarstefnu, ok gerðu frið ok seldust gíslar. Féngu Vanir sína hina ágæstu menn, Njörd hinn auðga ok son hans Frey, en Æsir þar í mót þann er Hœnir hét, ok kölluðu hann allvel til höfðingja fallinn. Hann var mikill maðr ok hinn vænsti. Með honum sendu Æsir þann er Mímir hét, hann var hinn vitrasti maðr; en Vanir féngu þar í mót þann er spakastr var í þeirra flokki, sá hét Kvásir. En er Hœnir kom í Vanaheim, þá var hann þegar höfðingi gerr; Mímir kendi honum ráð öll. En er Hœnir var staddir á þingum eða stefnum, svá at Mímir var eigi nær, ok kœmi nökkur vandamál fyrir hann, þá svaraði hann æ hinu sama: ráði aðrir, sagði hann. Þá grunaði Vani, at Æsir mundi hafa falsat þá í mannaskiptinu; þá tóku þeir Mími ok hálshjoggu ok sendu höfuðit Ásum. Óðinn tók höfuðit ok smurði urtum, þeim er eigi mátti fúna, ok kvað þar yfir galdra, ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda hluti. Njörð ok Frey setti Óðinn blótgoða, ok váru þeir Díar með Ásum. Dóttir Njarðar var Freyja, hon var blótgyðja, ok hon kendi fyrst með Ásum seið, sem Vönum var títt. Þá er Njörðr var með Vönum, þá hafði hann átta systur sína, því at þat váru þar lög; váru þeirra börn Freyr ok Freyja. En þat var bannat með Ásum at byggja svá náit at frændsemi.

5. Fjallgarðr mikill gengr af landnorðri till útsuðrs; sá skilr Svíþjóð hina miklu ok önnur ríki. Fyrir sunnan fjallit er eigi langt til Tyrklands; þar átti Óðinn eignir stórar. Í þann tíma fóru Rúmverja höfðingjar víða um heiminn, ok brutu undir sik allar þjóðir, en margir höfðingjar flýðu fyrir þeim úfriði af eignum sínum. En fyrir því at Óðinn var forspár ok fjölkunnigr, þá vissi hann, at hans afkvæmi mundi um norðrhálfu heimsins byggja. Þá setti hann bræðr sína Vé ok Vila yfir Ásgarð; en hann fór, ok Díar allir með honum ok mikit mannfólk. Fór hann fyrst vestr í Garðaríki, ok þá suðr í Saxland. Hann átti marga sonu; hann eignaðist ríki víða um Saxland, ok setti þar sonu sína til landsgæzlu. Þá fór hann norðr til sjávar ok tók sér bústad í ey einni: þar heitir nú Óðinsey í Fjöni. Þá sendi hann Gefjon norðr yfir sundit á landaleitan; þá kom hon til Gylfa, ok gaf hann

¹³ SNORRI STURLUSON: *Ynglinga saga*, 1-9, s. 11-23.

henni eitt plógsland. Þá fór hon í Jötunheima, ok gat þar 4 sonu vit jötni nökkurum; hon brá þeim í yxna líki, ok færði þá fyrir plóginn ok dró landit út á hafit ok vestr gegnt Óðinsey, ok er þat kölluð Selundi; þar bygði hon síðan. Hennar fékk Skjöldr, son Óðins; þau bjoggu at Hleiðru. Þar er vatn eða sjár eptir, þat er kallaðr Lögrinn. Svá liggja firðir í Leginum, sem nes í Selundi. Svá kvat Bragi hinn gamli:

Gefjon dró frá Gylfa
glöð, djúpröðuls öðla,
svá at af renniröknum
rauk, Danmarkar auka;
báru yxn, ok átta
ennitungl, þar er géngu
fyrir vineyjar víðri
valrauf, fjögur höfuð.

En er Óðinn spurði, at góðir landskostir váru austr at Gylfa, fór hann þannog, ok gerðu þeir Gylfi sætt sína, því at Gylfi þóttist engi krapt til hafa til mótstöðu við Ásuna. Mart áttust þeir Óðinn við ok Gylfi í brögðum ok sjónhverfingum, ok urðu Æsir jafnan ríkri. Óðinn tók sér bústað við Lögin, þar sem nú eru kallaðar fornu Sigtúnir, ok gerði þar mikit hof ok blót eptir siðvenju Ásanna. Hann eignaðist þar lönd svá vítt sem hann lét heita Sigtúnir. Hann gaf bústaði hofgoðunum: Njörðr bjó í Nóatúnum, en Freyr at Uppsölum, Heimdallr at Himinbjörgum, Þórr á Þrúðvangi, Baldr á Breiðabliki; öllum fékk hann þeim góða bólstaði.

6. Þá er Ása-Óðinn kom á norðrlönd, ok með honum Díar, er þat sagt með sannyndum, at þeir hófu ok kendu íþróttir, þær er menn hafa lengi síðan með farit. Óðinn var göfgastr af öllum, ok af honum námu þeir allir íþróttirnar; því at hann kunni fyrst allar ok þó flestar. En þat er at segja, fyrir hverja sök hann var svá mjök tignaðr; þá báru þessir hlutir til: hann var svá fagr ok göfugligr álitum, þá er hann sat með vinum sínum, at öllum hló hugr við; en þá er hann var í her, þá sýndist hann grimmligr sínum úvinum. En þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum, á hverja lund er hann vildi; önnur var sú, at hann talaði svá snjalt ok slétt, at öllum er á heyrðu þótti þat eina satt; mælti hann alt hendingum, svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir. Hann ok hofgoðar hans heita ljóðasmiðir, því at sú íþrótt hófst af þeim í norðrlöndum. Óðinn kunni svá gera, at í orrostum urðu úvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeirra bitu eigi heldr en vendir; en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.

7. Óðinn skipti hömum; lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönd, at sínum erendum eða annarra manna. Þat kunni hann enn at gera með orðum einum, at slökkva eld ok kyrra sjá, ok snúa vindum hverja leið er hann vildi. Óðinn átti skip, þat er Skiðblaðnir hét, er hann fór á yfir höf stór, en þat mátti vefja saman sem dúk. Óðinn hafði með sér höfuð Mímis, ok sagði þat honum mörg tíðindi or öðrum heimum. En stundum vakti hann upp dauða menn or jörðu, eða settist undir hanga; fyrir því var hann kallaðr drauga dróttinn eða hanga dróttinn. Hann átti hrafna tvá, er hann hafði tamit við mál; flugu þeir víða um lönd ok sögðu honum mörg tíðindi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr. Allar þessar íþróttir kendi hann með rúnum ok ljóðum, þeim er galdrar heita; fyrir því eru Æsir kallaðir galdrasmiðir. Óðinn kunni þá íþrótt, er mestr mátt fylgði, ok framdi sjálf, er seiðr heitir. En af því mátti hann vita örlög manna ok úorðna hluti, svá ok at gera mönnum bana eða úhamingju eða vanheilindi, svá ok at taka frá mönnum vit eða afl ok

gefa öðrum. En þessi fjölkyngi, er framit er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skamlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt. Óðinn vissi um alt jarðfé, hvar fólgt var, ok hann kunni þau ljóð, er upp laukst fyrir honum jörðin, ok björg ok steinar, ok haugarnir, ok batt hann með orðum einum þá er fyrir bjoggu, ok gékk inn ok tók þar slíkt er hann vildi. Af þessum kröptum varð hann mjök frægr; úvinir hans óttuðust hann, en vinir hans treystust honum, ok trúðu á krapt hans ok á sjálfan hann. En hann kendi flestar íþróttir sínar blótgoðunum; váru þeir næst honum um allan fróðleik ok fjölkyngi. Margir aðrir námu þó mikit af, ok hefir þaðan af dreifzt fjölkyngin víða ok haldizt lengi. En Óðin ok þá höfðingja tólf blótuðu menn, ok kölluðu goð sín ok trúðu á lengi síðan. Eptir Óðins nafni var kallaðr Auðun, ok hétu menn svá sonu sína, en af Þórs nafni er kallaðr Þórir eða Þórarinn, eða dregit af öðrum heitum til, svá sem Steinþórr eða Hafþórr, eða enn breytt á fleiri vega.

8. Óðinn setti lög í landi sínu, þau er gengit höfðu fyrr með Ásum. Svá setti hann, at alla dauða menn skyldi brenna ok bera á bál með þeim eign þeirra; sagði hann svá, at með þvílíkum auðœfum skyldi hverr koma til Valhallar, sem hann hafði á bál; þess skyldi hann ok njóta, er hann sjálf hafði í jörð grafit: en öskuna skyldi bera út á sjá eða grafa niðr í jörð. En eptir göfga menn skyldi haug gera til minningar; en eptir alla þá menn, er nökkut mannsmót var at, skyldi reisa bautasteina; ok hélzt sjá siðr lengi síðan. Þá skyldi blóta í móti vetri til árs, en at miðjum vetri blóta til gróðrar, hit þriðja at sumri, þat var sigrblót. Um alla Svíþjóð guldu menn Óðni skatt, penning fyrir nef hvert, en hann skyldi verja land þeirra fyrir úfriði ok blóta þeim til árs. Njörðr fékk konu þeirrar, er Skaði hét, hon vildi ekki við hann samfarar eiga, ok giptist síðan Óðni. Áttu þau marga sonu; einn þeirra hét Sæmingr; um hann orti Eyvindr skáldaspillir þetta:

Þann, skaldblöctr!
 skattfœri gat
 ása niðr
 vit járnviðju,
 þá er þau meir
 í Manheimum
 skatna vinr
 ok Skaði bygðu;
 sævar beins
 ok sonu marga
 öndurdís
 við Óðni gat.

Til Sæmings taldi Hákon jarl hinn ríki langfeðgakyn sitt. Þessa Svíþjóð kölluðu þeir Manheima, en hina miklu Svíþjóð kölluðu þeir Goðheima; or Goðheimum sögðu þeir mörg tíðindi ok mörg undr.

9. [apoteoza Odyne] Óðinn varð sóttdauðr í Svíþjóð; ok er hann var at kominn bana, lét hann marka sik geirsoddi ok eignaði sér alla vápndauða menn; sagði hann sik mundu fara í Goðheim ok fagna þar vinum sínum. Nú hugðu Svíar, at hann væri kominn í hinn forna Ásgarð, ok mundi þar lifa at eilífu. Hófst þá at nýju átrúnaðr við Óðin ok áheit. Opt þótti Svíum hann vitrast sér, áðr stórar orrostur yrði, gaf hann þá sumum sigr, en sumum bauð hann til sín; þótti hvárrtveggi kostur góðr. Óðinn var brendr dauðr, ok var sú brenna ger allveglig. Þat var trúa þeirra, at því hæra sem reykin lagði í loptit upp, at því háleitari væri sá í himninum, er brennuna átti, ok því auðgari, er meira fé brann með honum. Njörðr af Nóatúnnum gerðist þá valdsmaðr yfir Svíum, ok hélt upp blótum; hann kölluðu Svíar þá dróttin sinn; tók hann þá skattgjafar af þeim. Á hans dögum var friðr allgóðr ok

allskonar ár svá mikit, at Svíar trúðu því, at Njörðr réði fyrir ári ok fyrir fésælu manna. Á hans dögum dó flestir Díar, ok váru allir blótaðir ok brendir síðan. Njörðr varð sótt dauðr, lét hann ok marka sik Óðni, áðr hann dó; Svíar brendu hann ok grétu allmjök yfir leiði hans. »

SNORRI STURLUSON: *Snorra Edda, prolog, 4-10*¹⁴:

« Veröldin var greind í þrjár hálfur, frá suðri í vestr ok inn at Miðjarðarsjó; sá hlutr var kallaðr Affríká. Inn syðri hlutr þeirar deilðar er heitr, svá at þar brennr, af sólu. Annarr hlutr frá vestri til norðs ok inn til hafins; er sá kallaðr Evrópá eða Énéá. Inn nyrðri hluti er þar svá kaldr, at eigi vex gras á ok eigi má byggja. Frá norðri ok um austrhálfur allt til suðs, þat er kallat Asíá. Í þeim hluta veraldar er öll fegrð ok prýði ok eignir jarðar-ávaxtar, gull ok gimsteinar. Þar er ok mið veröldin. Ok svá sem þar er jörðin fegri ok betri öllum kostum en í öðrum stöðum, svá var ok mannfólkit þar mest tignat af öllum giftunum, spekinni ok aflinu, fegrðinni ok alls konar kunnustu.

Nær miðri veröldinni var gert þat hús ok herbergi, er ágætast hefir verit, er kallat Trjóa, þar sem vér köllum Tyrkland. Þessi staðr var miklu meiri gerr en aðrir ok með meira hagleik á marga lund með kostnaði ok föngum, en þar váru til. Þar váru tólf konungdómar ok einn yfirkonungr, ok lágu mörg þjóðlönd til hvers konungdómsins. Þar váru í borginni tólf höfðingjar. Þessir höfðingjar hafa verit um fram aðra menn, þá er verit hafa í veröldu, um alla manndómliga hluti. Einn konungr í Trjóu er nefndr Múnón eða Mennón. Hann átti dóttur höfuðkonungsins Príamí. Sú hét Tróan. Þau áttu son. Hann hét Trór, er vér köllum Þór. Hann var at uppfæðslu í Trakía með hertoga þeim, er nefndr er Lóríkús, en er hann var tíu vetra, þá tók hann við vápnum föður síns. Svá var hann fagr álitum, er hann kom með öðrum mönnum, sem þá er fílsbein er grafit í eik. Hár hans er fegra en gull. Þá er hann var tólf vetra, þá hafði hann fullt afl. Þá lyfti hann af jörðu tíu bjarnarstökkum öllum senn, ok þá drap hann Lóríkúm hertoga, fóstura sinn, ok konu hans, Lóra eða Glóra, ok eignaði sér ríkit Trakía. Þat köllum vér Þrúðheim. Þá fór hann víða um lönd ok kannaði allar heimshálfur ok sigraði einn saman alla berserki ok alla risa ok einn inn mesta dreka ok mörg dýr. Í norðrhálfu heims fann hann spákonu þá, er Síbil hét, er vér köllum Sif, ok fekk hennar. Engi kann at segja ætt Sifjar. Hon var allra kvenna fegrst. Hár hennar var sem gull. Þeira sonr var Lóriði, er líkr var feðr sínum. Hans sonr var Einriði, hans sonr Vingeþórr, hans sonr Vingener, hans sonr Móða, hans sonr Magi, hans sonr Seskef, hans sonr Beðvig, hans sonr Athra, er vér köllum Annan, hans sonr Ítrmann, hans sonr Heremóð, hans sonr Skjaldun, er vér köllum Skjöld, hans Bjáf, er köllum Bjár, hans sonr Ját, hans sonr Guðólfr, hans sonr Finn, hans sonr Fríallaf, er vér köllum Friðleif. Hann átti þann son, er nefndr er Vóden. Þann köllum vér Óðin. Hann var ágætr maðr af speki ok allri atgervi. Kona hans hét Frígíða, er vér köllum Frigg.

Óðinn hafði spádóm ok svá kona hans, ok af þeim vísendum fann hann þat, at nafn hans myndi uppi vera haft í norðrhálfu heims ok tignat um fram alla konunga. Fyrir þá sök fýstist hann at byrja ferð sína af Tyrklandi ok hafði með sér mikinn fjölða liðs, unga menn ok gamla, karla ok konur, ok höfðu með sér marga gersamliga hluti. En hvar sem þeir fóru yfir lönd, þá var ágæti mikit frá þeim sagt, svá at þeir þóttu líkari goðum en mönnum. Ok þeir gefa eigi stað ferðinni, fyrr en þeir koma norðr í þat land, er nú er kallat Saxland. Þar dvalðist Óðinn langar hríðir ok eignaðist víða þat land. Þar setti Óðinn til landsgæzlu þrjá

¹⁴ SNORRI STURLUSON: *Prologus*, 4-10. W: SNORRI STURLUSON: *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Ed. A. FAULKES, s. 4-6.

sonu sína. Er einn nefndr Vegdeg. Var hann ríkr konungr ok réð fyrir Austr-Saxlandi. Hans sonr var Vitrgils. Hans synir váru þeir Vitta, faðir Heingests, ok Sigarr, faðir Svebdeg, er vér köllum Svipdag. Annarr sonr Óðins hét Baldeg, er vér köllum Baldr. Hann átti þat land, er nú heitir Vestfál. Hans sonr var Brandr, hans sonr Frjóðigar, er vér köllum Fróða. Hans sonr var Freóvin, hans sonr Uvigg, hans sonr Gevis, er vér köllum Gave. Inn þriði sonr Óðins er nefndr Sigi, hans sonr Rerir. Þeir langfeðr réðu þar fyrir, er nú er kallat Frakland, ok er þaðan sú ætt komin, er kölluð er Völsungar. Frá öllum þeim eru stórar ættir komnar ok margar. Þá byrjaði Óðinn ferð sína norðr ok kom í þat land, er þeir kölluðu Reiðgotaland, ok eignaðist í því landi allt þat, er hann vildi. Hann setti þar til landa son sinn, er Skjöldr hét. Hans sonr var Friðleifr. Þaðan er sú ætt komin, er Skjöldungar heita. Þat eru Danakonungar, ok þat heitir Jótland, er þá var kallat Reiðgotaland.

Eftir þat fór hann norðr, þar sem nú heitir Svíþjóð. Þar var sá konungr, er Gylfi er nefndr. En er hann spyrr til ferðar þeira Ásiamanna, er er æsir váru kallaðir, fór hann í móti þeim ok bauð, at Óðinn skyldi slíkt vald hafa í hans ríki, sem hann vildi sjálf. Ok sá tími fylgði ferð þeira, at hvar sem þeir dvöldust í löndum, þá var þar ár ok friðr, ok trúðu allir, at þeir væri þess ráðandi, því at þat sá ríkismenn, at þeir váru ólíkir öðrum mönnum, þeim er þeir höfðu sét, at fegro ok svá at viti. Þar þótti Óðni fagrir vellir ok landskostir góðir ok kaus sér þar borgstað, er nú heita Sigtún. Skipaði hann þar höfðingjum ok í þá líking, sem verit hafði í Trója, setti tólf höfuðmenn í staðinum at dæma landslög, ok svá skipaði hann réttum öllum sem fyrr hafði verit í Trója ok Tyrkir váru vanir. Eftir þat fór hann norðr, þar til er sjár tók við honum, sá er þeir hugðu, at lægi um öll lönd, ok setti þar son sinn til þess ríkis, er nú heitir Nóreg. Sá er Sæmingr kallaðr, ok telja þar Nóregskonungar sínar ættir til hans ok svá jarlar ok aðrir ríkismenn, svá sem segir í Háleygjatali. En Óðinn hafði með sér þann son sinn, er Yngvi er nefndr, er konungr var í Svíþjóðu eftir hann, ok eru frá honum komnar þær ættir, er Ynglingar eru kallaðir. Þeir æsir tóku sér kvánföng þar innan lands, en sumir sonum sínum, ok urðu þessar ættir fjölmennar, at umb Saxland ok allt þaðan of norðrhálfur dreifðist svá, at þeira tunga, Ásiamanna, var eigin tunga um öll þessi lönd. Ok þat þykkjast menn skynja mega af því, at rituð eru langfeðganöfn þeira, at þau nöfn hafa fylgt þessi tungu ok þeir æsir hafa haft tunguna norðr hingat í heim, í Nóreg ok í Svíþjóð, í Danmörk ok í Saxland, ok í Englandi eru forn landsheiti eða staðaheiti, þau er skilja má, at af annarri tungu eru gefin en þessi. »

SNORRI STURLUSON: *Prologus* (wersja dłuższa z *AM 242 fol.* – *Codex Wormianus*)¹⁵

« Enn til þess at heildr mætti frá fegia eða i minni þetta þa gaðu þeir nofn með fialfum fer ok hefer þessi atrunaðz a marga lund bæyzt. sua sem þioðernar fkiptuz ok tungurnar greinduz uar efnat þat smíði er meft hefer verit i vollðunni. i elli finni fkipter noe heimínum með fonum finum. ætlaði hann cham vestr hálpu enn iapheth nozðz haalpu. En sém fuðz haalpu með þeiri parteran sem siðar greiner i þriðiunga fkipti heimfinf. i þann tima sem fyner þessara manna vozu i verollðinni þa oflgaðiz þegar agirni til fjar ok manmetnaðar af þui at þa kenduz þær margar lister sem aðz hoðu ekki fundnar verit Ok hoð fik hverr epter finni iþrott Ok fva langt færðu þeir frammi sinn metnat at þeir afþricaní komner af cham heriuðu i þann luta verallðar sem bygði afþspringr femf þrændz þeira ok sem þeir hoðu þa ýfer unnit þotti þeim fer æigi nægiaz heimrenn

¹⁵ SNORRI STURLUSON: *Prologus*, folio 3, wers 5 – folio 8, wers 19. W: *AM 242 fol* – *Codex Wormianus*. Ed. K. G. JOHANSSON. Tekst edycji dostępny tylko w archiwum elektronicznym: *Medieval Nordic Text Archive*: <http://www.menota.org>

ok fmiðuðu æinn ftopul með tigl ok gríot þann er þeir ætluðu at vinnu fkyllði til hímínf a þeim velli er kallaz fennaár ok þa er þetta fmiði var fva mikít vozðit at þat tok upp oz veðzum ok æigi hoððu þeiz at minni fýfi til at hallða fram fmiðinni ok fem guð fer hverfu þeira offi gæifar haatt þa fier hann at hann verðz með æinshveriu niðz at fla. Ok fa fami guð fem allz er vollðugr ok allt þeira verk matti a æínu auga bzagði niðz fla en þa fialfa lata verða að ðuþti. þa villði hann þo hellðz með þi eyða þeiza fyrir ætlan at þeir mætti við kenaz finn litilleik með þi at æingi þeira fkiłði hvat annar talaði ok þi víffi æingi þeira hvat hverr bauð oðzum ok bzaut þat annar niðz fem annar uillði upp reifa þar til er þeiz ftridduz a fialfer ok með þi æyððiz qll þeira fyrir ætlan i upp tekinni ftopul fmið ok fa er fremztr var het zoroaftres hann hlo fýr en gret er hann kom i verollðina enn foz fmiðer uoro ij. ok .lxx. Ok sua margar tungur haða fiðan ðeifz um verollðina epter þi fem rifarner skiptuz fiðan til landa ok þioðerner fiolguðuz. i þeffum fama ftað var gíozr æin hín agiætaztr borg ok ðzegit af nafni ftopulfínf ok kolluð babilon ok fem tungna fkiptið var ozðit þa fiolguðuz sua nofnin mannanna ok annarra luta. Ok fia fami zoroaftres haði mozg nofn ok þo at hann vnderftaði at hans offi væri lægð af fagðzi fmið þa færði hann fig þo fram til verallðligf metnaðar ok let taka fik til konungf ýfer mörqum þioðum affiriorum. af honum hoþz fkuðgoða villa ok fem hann var blotaðz var hann kallaðz bał. þann kollum ver bel. hann haði ok mozg onnur nofn Enn fem nofnín fiolguðuz þa týndiz með þui fanleikrinn. Ok af fýrftu uillv þa blotaði hvert maðz epter komandi finn fozmeiftara ðýr eða fugla loptin ok himintvnglín ok ýmisfliga ðauðlega lutí þar til er þeffi villa gekk um allan heim ok sua vandlegha týndu þeir fanleiknum at æingi víffi fkapara finn. utan þeiz æiner memm fem toluðu ebreska tungu þa fem gekk fyrir ftopul fmiðina ok þo týndu þeiz æigi likamlegum giptum er þeim vozu veittar ok þi fkiłðu þeir alla luti iarðligri fkiłningu at þeim var æigi gefen anðleg fpekten. Sva fkiłöv þeir at aller luter væri fmiðaðir af nokkuru efni. [V]erollðin var gzeind i þriar hałfur fra fuðzi veft ok inn að miðiarðar fia. fa lutr var kallaðz affrika enn t. t. hinn fýðzi lutr þeizar ðæillðar er hæitr ok bzunninn af folu. annar lutr fra veftri ok til nozðzf ok inn til hałfínf er fa kallaðz europa eða enea. hinn neýrði lutr er þar kallðz sua at æigi vex gras ok æigi ma býggía. Fra nozðzi ok um auftz hałfur allr til fuðzf þat er kallat afía. i þeim luta verallðar er oll fegrð ok prýði ok æign iarðar avaxtar gull ok gímfteinar þar er ok mið verollðin ok sua fem þar er iozðin feгри ok betri koftum en i oðzum ftóðum sua var ok mannfolkið þar meft tignat af qllum t giptum fpekinni ok aflínu fegrðinni ok allre kunnof-tu. [N]ær miðzi verollðinni var gozt þat huf ok herbergi er agiætaz hefer gozt verið er kolloð var troía þar fem ver kollum týrkland. þeffi ftaðz var mic-klu meiri gíozr enn aðzer ok með meíra hagleik a marga lund með koftnaði ok f qn-gum er þar voro þar voro .xii. konungðomar ok æinn ýferkonungr ok lagu mozg þioðlonð til hverf konungðomf. þar voro i borginni .xii. hoft tungur. þesser hoðingiar haða verið um-fram alla memm þa er verið haða i verollðu um alla manndomlega luti. Leikr þat fiz a tvímæli huert fræði maðr fem fra þeim hefer fagt ok af því at aller foz memm nozðz hałfunnar telia þangat finar ætter ok fetia þa i guða tolu alla fem formem voro ftaðarenf einkannlega sua fem fialfan priamum fetia þeir fyrir uoden. ma þat æigi undarligt kalla þviat priamus var kominn af faturno þeim fem nozðz hałfan truði langan tíma fialfan guð verit haða. þeffi faturnus vox upp i æy þeiri i grikklandz hafi er krit. heiter hann var meiri Ok fterkari friðari enn aðzer memm sua bar vitrleikr hans af ollum monnum fem aðzar naturu gíaffer hann fann ok margar lifter þær fem aðz hoððu æigi fundnar verit. hann var ok `sua' mikill a þa iðzott er phítonfanda lift heiter. at hann uiffi fýrer uozðna lutí. hann fann ok rauða þann i iozðu er hann blef af gull ok af þeffhættar lutum varð hann fkiott ríkr. hann fagði Ok fýrer arferð ok marga aðza læýnda lutí ok af fliku ok mozg oðzu tokv þeir hann til hoðingia ýfer æýna ok fem hann haði litla hrið henni ftýrt þa var þar fkiott nog allra handa ar-giæzka þar gekk ok æingi penmingr nema gull penningz sua var þat nogt ok þo að hall-æri væri i oðzum lqndum þa kom þar allðzi uaran matti af þi þangat fækia alla þa lutí fem þeir þurfðu at haða ok af þeffu ok mozg qðrv ufýnilegu krapta lani er hann haði truðu þeir hann guð vera ok af

þessu höfz qnmur villa millum kitar manna ok macedoniorum sua fem hín fýrí meðal affiriorum ok challdeíf. af zozaofre. Ok. er saturnus finnr hverfu mikinn stýrk folkit þikkiz af honum haða þa kallaz hann guð vera ok segiz stioznari himinf ok iarðar ok allra luta. Einn tima þoz hann skipi til grikklandz þviat þar var konungf dotter fu er hann hafði hugð a. hann fekk með því næð henni at æinn dagh fem hon var utí meðz þio·noftu konum finum þa bra hann a fik liki graðungf æinf ok la fyrir henni i skoginum ok sua þagr at gullz litr var a hveriu haari ok fem konungf dotter fier þa klappaði hon um gra·narnar hann sprettr upp ok bza af ser graðungf liki ok tok hana i þang fier ok bar hana til skipf ok flýtr hæim i kritt. at þessu finnr Juna kona hans. hann bra henni i kuigu liki Ok fendí hana aufr i elþar kvifler ok let hennar gæyma þræl þann er arguluf het. þar var hon .xii manaði aðz hann skipaði aptr. marga lutí gjozði hann þessum lika eða undarligri. Hann attí þria fýn. het æinn iupiter. annar neptunus. þriði plutus. þeir voro aller atgerþif·menn hiner mestu ok var iupiter langt fyrir þeim. hann var stríðf maðz ok vann mözg konunga riki hann var ok listugz fem þaðer hans ok bra a fik ymiffa dýra liki ok með því kom hann mözgu frammi því fem manndómínum er umoguligt at gioza ok af fliku ok oðzu hræðduz hann allar þioðer. því er iupiter fettr fyrir þoz sua fem allar uvetter hræðduz hann. [S]aturnus lett upp gioza i kritt tvær borger ok .lxx. ok fem hann þikkiz fullkominn i riki finu þa skipter hann þi með sonum finum fem hann setti fik fyrir guð ok skipaði hann iu·piter himinríki enn neptuno iarðríki en pluto helviti ok þotti honum fa lutr okiozliga·ztr ok þi gaf hann honum hund finn þann er hann kallaði ferberum til þess at gæyma helvi·tíf. þenna ferberum segia grikker erkulum haða dzeigít oz helviti ok a iarðri ki ok þo at saturnus hefði skipt Jupiter himinríki þa girntiz hann æigi at siðz at eignaz iarð·ríki ok heriar nu upp a riki foður sínf ok sua segiz at hann letí taka hann ok gellða ok fýter flik ftozverki feger hann fik guð vera ok þat segia macedonij at hann letí taka skopin ok kafta ut a fioenn ok því truðu þeir langa æfi at þar af hefði vozðit kona þa kolluðu þeir venerem. ok því er venus alla æfi siðan kolluð aftar gýðia ok settu hana i gu·ða tolu at þeir truðu at hon mætti þiða allra manna hiozt u til aftar karla ok kven·na Sem saturnus var gellðz af iupiter fýn finum þa flý hann austan oz kritt ok hingat i italia þa bygðu þa þess haattar þioðer fem ekkí erþiðaðu ok lifðu við akarn ok við grof ok lagu i hellum eða iarðholum ok fem saturnus kom þar þa skipti hann nofnum ok kallaði fik niozð faker þess at hann hugði at iupiter son hans mundi þa siðz þretta hann upp. hann kenði þar fýrfr manna at plægja ok planta vingarða þar var goð iozð ok hra ok giozðiz þar skiott aar mikít toku þeir hann til hoðingia ok sua æignaðiz hann qll þess·háttar riki ok let gioza þar margar borger. Jupiter son hans attí marga fýni. þa fem ætter eru fra komnar. hans son var dardanus. hans son herikon. hans son lamedon þaðer priamí hoft konungf. Priamus attí marga fýn. Einn af þeim var ektoz er agiætaztr he·fer verit allra manna i verollðu at afli ok vextí ok atgiozþi ok qllum manndomleghum listum riðdar·lígrar flectar. ok þat finnz skriþat þa er grikker ok allr stýrk nozðz halfu ok aufrhal·fu bozðuz við troio mem. þa hefði þeir allðzí figraðer vozðit. nema grikker hefði heitið a guðin ok gengun sua þretter at ekkí mannligt eðlí mattí þa figra nema þeir ýrði fvikner af fialf sínf monnum fem siðan gerðiz ok af þeira þrægð gaðu epter komandi men ser þeira virðingar nōfn ok æinkannlega sua fem romveriar er agiætazter menn haða ve·rit at mözgun lutum epter þeira daga ok sua segiz at þa er roma var algioz at romveriar ven·ðuðu finum siðum ok logmalí fem næft mattu þeir komaz epter þi fem troiu menn hoðu haft þozfeðz þeira. ok sua mikill kraptr fylgði þessum monnum at mözgun qllðzum siðar þa er pompeius æinn hoðingi romveria heriaði i aufrhal·funa flý·ði utan oðinn oz afia ok hingat i nozðz halfun ok þa gaf hann fer ok finum monnum þeira nofn ok kallaði priamum haða heitið oðin enn dzoþtning hans frigg ok af þi tok rikið siðan nafn ok kallaði frigja þar fem borgín ftoð. ok hvart er oðinn sagði þat til met·naðar við fik eða þat haði sua verit með skipti tungnanna þa haða þo marger þræði·menn haft þat fyrir fannenda fogn ok þat var lengi æfi epter at hverr fem mikill hoðingi var tok fer þar dæmi epter. Einn konungr i troio het munon eða mennon. hann at·ti dottur hoðuð konungf priamí. Su het troan. þau attu fon. fa het troz. Þann kollum þoz hann var at uppfæzlu i tracía með þeim

hertoga er neþnðz er lozicus. en er hann var .x. vetra. þa tok hann víð vapnum þóður sín. *sua* var hann þagr alitum er hann kom með oðzum monnum sem þa er þilbæin er grafit i eik hær hans er þegra en gull. Þa er hann var .xii. vetra hafði hann fullt afl þa lýpti hann af iorðu 'De memnone' x biarnftokum qllum fenn. Ok þa ðap hann lozicus hertoga þoftra finn ok konu Hans loza eða gloza ok æignaði ser rikit tracia þat kollum ver þzuðheim. þa þoz hann víða um lönð ok hæimf halpur ok figraði æinn saman alla berferki ok alla rifa Ok æinn hín mefta ðeka ok mozg dýr. i nozðz halfu heimf þann hann fpakonu þa er sibil het 'sýbilla' er ver kollum síþ ok þekk hennar eíngi kann þegia ætt síþar. hon var allra kvenna þegrft 'Sif' hær hennar var sem gull. þeira son var loziðe er líkr var þeðz sínum. hans son var hen·reðe. hans vingeporz. hans son vingener. hans son moda. hans son Magí. hans son cepheth hans son beðvíg. hans son athra er ver kollum annan. hans son ítrmann. hans son here·moð. hans son skallðunn er ver kollum fkiollð. hans son biaþ er ver kollum bíar. hans soniat. hans son guðolþ. hans son þinn. hans son þriallaþ er ver kollum þriðleif. hann aatti þann 'Genea/logia/Odini' son er neþnðz er voden. þann kollum ver oðen. hann var agiætr maðz af þpeki ok allre atgiozþi. kona hans het þrigiða er ver kollum þrigg. Oðenn hafði fpaðom ok *sua* kona hans ok af þeim vífindum þann hann þat at naþn hans mundi uppi vera haþt i nozðz halfu hæimf ok tignat um fram alla konunga. Fýrer þa fók fýftiz hann at býria þerð sína af týrklandi ok hafði með fer mikinn fíqlða liðf unga menn ok gamla karla ok konur Ok hoþðu með ser marga gerfemlegha lutí. enn hvar sem þeir þozu ýfer lönð þar var agiæti mikít af þeim fagt *sua* at þeir þottu líkari guðum enn monnum. Ok þeir geþa æigi stað þerð·inni þýr en þeir koma nozðz i þat land er nu er kallat Saxland. þar ðvalðiz oðinn langa hrið ok æignaðiz víða þat land. 'DE ODINO' þar setti oðenn til landz gjæzlu iii. sonu sína. er æinn neþnðz veggðeð. var hann ríkr konungr ok reð þýrir auþtr fæxa landi. hans son vitrgilf. hans fýner voro þeir picta þaðer heíngeftz ok figak þaðer fvebðeg er ver kollum fviþðag. annar son oðenf het bellðeg er ver kollum ballðz. hann átti þat land er nu heiter veft þal. hanf son var bzandz. hans son þriððigar er ver kollum þroða. hans son var þreo·vín. hans son ývið. hans son gevíf er ver kollum gave. enn þriði son oðenf er neþnðz fi·gí. hans son rerer. þeir langþeðz reðu þar þýrer er nu er kallat þrackland. ok er þaðan fu ætt komín er kollut er uqlfungar. þra qllum þessum eru ftozar ætter komnar ok margar. [Þ]a býriaði oðenn þerð sína nozðz ok kom i þat land er þeir kolluðu 'Iter Odini' reiðgota land ok æignaðiz i því landi allt þat er hann villði. hann setti þar til landa son finn er fkiollðz het. hans son var þriðleif. þaðan er fu ætt komín er fkiollðungar hei·ta. þat eru ðana konungar. Ok þat heiter nu iotland er þa var kallat reiðgota land. 'DE Gýlfæzo' [E]pter þat þoz hann nozðz þar sem nu heiter fviþioð þar var fa konungr er gýlþi er neþnðz Enn er hann þpýr til þerðar þeira afia afia manna er æser vozu kallaðer. þoz hann moti þeim Ok. bauð at oðinn fkiýllði flikt vallð haþa i hans ríki sem hann villði fialþr Ok fa tími þýlg·ði þerð þeira at hvar sem þeiz ðuol ðuz i lönðum þa var þar ær ok þriðz. þeiz truðu aller at þeiz væri þes raðandi þriat þat fa ríkiþ menn at þeir voro ulíker oðzum monnum þeim er þeir hoþðu fieð at þegrð ok *sua* at vití. þar þotti oðni þagter landzkofter ok kauf fier þar borgar stað sem nu heita figtun. þat var af hans naþni. ok gaþ ser konung ðom ok kallaðiz níozðz. ok þi þinnz þat fkrif·at i þræði bokum at níozðz haþi heitið hinn þýrftí fvia konungz. er þat til þeff at oðinn heþer þar verið goþgaztr. Ok fkipaði þar hoþðingium i þa líking sem veriþ hafði i troío setti tolf hoþut menn i staðnum at ðæma landz log. ok *sua* fkipaði hann rettum qllum sem þýr hoþðu veriþ i troío ok týrker vozu vaner. 'DE Noz vegi' epter þat þoz hann nozðz þar til er fiar tok við honum fa er þeir hugðu at lægi um lönð qll ok fetti þar son finn til þeff ríkiþf er nu heiter nozegr fa het fæmingr ok telia þar nozegf konungar finar ætter til hans ok *sua* iarlar ok aðzer ríkiþf menn. Sva sem feger i halæygia talí. en oðenn hafði með ser þann son finn er ýngvi er neþnðz er konungr var i fviþioðu epter hann. Ok eru af honum komnar þær ætter er ýnglingar eru kallaðer. þeir æser toku ser kvan þong þar innan landz en fumer fonum finum ok virðu þessar ætter þiolmennar *sua* at um fæxland ok allt þaðan um nozðz hálfur ðzeiþðiz *sua* at þeira tunga afia manna var æigín tunga um qll þeffi lönð. ok þat þikkiaz menn

Íkynía mega af þui er rituð eru langfeðga nofn þeira. at þau nofn hafa fylgt þessí tungu ok þeir æser hafa haft tunguna noðz hingat i heím i nozeg Ok fviþioð i ðanmozk ok fax land. Ok i englandi eru þozn landz heiti eða ftaða þav er íkilía má at af annarí tungu eru gefen en þessi. »

SNORRI STURLUSON: *Snorra Edda, Gylfaginning*, 9¹⁶:

« Þá mælti Gangleri: "Mikit þótti mér þeir hafa þá snúit til leiðar, er jörð ok himinn var gert ok sól ok himintungl váru sett ok skipt dægum, ok hvaðan kómu mennirnir, þeir er heim byggja?" Þá mælti Hárr: "Þá er þeir gengu með sævarströndu Borssynir, fundu þeir tré tvau ok tóku upp trén ok sköpuðu af menn. Gaf inn fyrsti önd ok líf, annarr vit ok hræring, þriði ásjónu, mál ok heyrn ok sjón, gáfu þeim klæði ok nöfn. Hét karlmaðrinn Askr, en konan Embla, ok ólst þaðan af mannkindin, sú er byggðin var gefinn undir Miðgarði. Þar næst gerðu þeir sér borg í miðjum heimi, er kölluð er Ásgarðr. Þat köllum vér Trója. Þar byggðu goðin ok ættir þeira, ok gerðust þaðan af mörg tíðendi ok greinir bæði á jörðu ok í lofti. Þar er einn staðr, er Hliðskjálf heitir, ok þá er Óðinn settist þar í háseti, þá sá hann of alla heima ok hvers manns athæfi ok vissi alla hluti, þá er hann sá. Kona hans hét Frigg Fjörgvinsdóttir, ok af þeira ætt er sú kynslóð komin, er vér köllum ása ættir, er byggt hafa Ásgarð inn forna ok þau ríki, er þar liggja til, ok er þat allt goðkunnug ætt. Ok fyrir því má hann heita Alföðr, at hann er faðir allra goðanna ok manna ok alls þess, er af honum ok hans krafti var fullgert. Jörðin var dóttir hans ok kona hans. Af henni gerði hann inn fyrsta soninn, en þat er Ása-Þórr. Honum fylgði afl ok sterkleikr. Þar af sigrar hann öll kvikvendi. »

SNORRI STURLUSON: *Snorra Edda, Gylfaginning*, 54¹⁷:

« Því næst heyrði Gangleri dyni mikla hvern veg frá sér, ok leit út á hlið sér. Ok þá er hann sésék meir um, þá stendr hann úti á sléttum velli, sér þá ønga holl ok ønga borg. Gengr hann þá leið sína braut ok kemr heim í ríki sitt ok segir þau tíðindi er hann hefir sét ok heyrt. Ok eptir honum sagði hverr maðr öðrum þessar sögur. En Æsir setjask þá á tal ok ráða ráðum sínum ok minnask á þessar frásagnir allar er honum váru sagðar, ok gefa nofn þessi hin sömu er áðr eru nefnd monnum ok stöðum þeim er þar váru, til þess at þá er langar stundir liði at menn skyldu ekki ifask í at allir væri einir, þeir Æsir er nú var frá sagt ok þessir er þá váru þau sömu nofn gefin. Þar var þá Þórr kallaðr—ok er sá Ásaþórr hinn gamli, sá er Okuþórr—ok honum eru kend þau stórvirki er Þórr (Ector) gerði í Troju. En þat hyggja menn at Tyrkir hafi sagt frá Ulixes ok hafi þeir hann kallat Loka, þvíat Tyrkir váru hans hinir mestu óvinir »

¹⁶ SNORRI STURLUSON: *Gylfaginning*, 9, s. 13.

¹⁷ SNORRI STURLUSON: *Gylfaginning*, 53, s. 54-55.

SNORRI STURLUSON: *Snorra Edda, Skáldskaparmál, epilog, 1*¹⁸:

« En þetta er nú at segja ungum skáldum þeim er girnask at nema mál skáldskapar ok heyja sér orðfjöldað með fornum heitum eða girnask þeir at kunna skilja þat er hulit er kveðit: þá skili hann þessa bók til fróðleiks ok skemtunar. En ekki er at gleyma eða ósanna svá þessar sǫgur at taka ór skáldskapinum for[nar ke]nningar þær er höfuðskáld hafa sér líka látit. En eigi skulu kristnir menn trúa á heiðin goð ok eigi á sannynði þessar sagnar annan veg en svá sem hér finnsk í upphafi bókar er sagt er frá atburðum þeim er mannfólkit viltisk frá réttri trú, ok þá næst frá Tyrkjum, hvernig Asiamenn þeir er Æsir eru kallaðir fǫlsuðu frásagnir þær frá þeim tíðindum er gerðusk í Troju til þess at landfólkit skyldi trúa þá guð vera. Priamus konungr í Troju var höfðingi mikill yfir öllum her Tyrkja ok hans synir váru tignastir af öllum her hans. Sá salr hinn ágæti er Æsir kölluðu Brimis sal eða bjórsal, flat var höll Priamus konungs. En þat er þeir gera langa frásögn of ragnrøkr, þat er Trojumanna orrosta. fiat er frá sagt at Ökuþórr engdi oxahöfði ok dró at borði Miðgarðsorm, en ormrinn helt svá lífinu at hann sǫktisk í hafit. Eptir þeim doemum er þetta sagt er Ektor drap Volukrontem ágætan kappu at ásjánda inum mikla Akille ok teygði hann svá at sér meðhöfði hins drepna þess er þeir jöfnuðu til oxans þess er Ökuþórr hafði höfuðit af. En er Akilleus var dreginn í þetta ófoeri meðsinu kappi þá var honum sú ein lífshjálpin at þýja undan banvænligu höggvi Hektoris ok þó sárr. Svá er ok sagt at Ektor sótti svá ákafiga orrostuna ok svá miklir váru ofrhugir hans er hann sá Akilleus at engi hlutr var svá sterkr at standask mætti fyrir honum, ok er hann misti Akilleus ok hann var þýiðr þá sefaði hann svá reiði sína at hann drap þann kappu er Roddrus hét. Svá sögðu Æsir at þá er Ökuþórr misti ormsins þá drap hann Ymi jötunn, en viðragnarøkr kom Miðgarðsormr váveipiga at fiór ok blés á hann eitri ok hjó hann til bana, en eigi nentu Æsir at segja svá at Ökuþórr hefði þí látizk at einn stigi yfir hann dauðan þótt svá hefði verit, en meir hröpuðu þeir frásögninni en satt var en þeir sögðu at Miðgarðsormr fengi þar bana. En þat foerðu þeir til, þótt Akilleus bar banaorð af Ektori þá lá hann dauðr á sama velli af þeim sökum. fiat gerðu þeir Elenus ok Alexander. fiann Elenus kalla Æsir Ála. fiat segja þeir at hann hefndi bróður síns ok hann lifði þá er öll goðin váru dauðok sloknaðr var eldrinn sá er brendr var Ásgarðr ok allar eignir goðanna. En Pirrus, honum jöfnuðu þeir til Fenrisúlfs, hann drap Óðin, en Pirrus mátti vargr heita at þeira trú þvíat eigi þýrði hann griðastöðunum er hann drap konunginn í hofinu fyrir stalla fiórs. Þat kalla þeir Surtaloga er Troja brann. En Móði ok Magni synir Ökuþórs kvámu at krefja landa Ála eða Viðar. Hann er Eneas, hann kom braut af Troju ok vann síðan stór verk. Svá er ok sagt at synir Ektoris kómu til Frigialands ok settusk sjálfir í þat ríki, en ráku í braut Elenum. »

¹⁸ SNORRI STURLUSON: *Edda: Skáldskaparmál*, 1, s. 5-6.

ÓLÁFR HVÍTASKÁLD BIALY-SKALD ÞÓRÐARSON: *III Traktat Gramatyczny*, 10, 8-15¹⁹:

« J þessi bok ma giorla skilia at qll er æinn maalf listín, fv er romverfker spekingar namv í atheníf borg a grikk landi, ok fnero fiðan ilatinv mal, ok fa hlioða hættir ok skaalld fkapar, er oðinn ok aðrer afie menn flvttv norðr hingat, þa er þeir bygdv norðr haalfu hæimfinf, ok kendv monnvum þeff konar list a fina tvngv, fva fem þeir hofðu skipat ok nvmið i fialfu afia landi, þar fem meftr var fegðr ok rikdomr ok froðleikr veralldarennar. »

***Brot um fornan átrúnað, ÁM 162 M fol., 2 verso* (ok. 1360-1380)²⁰:**

« Her næst skulum ver skrifa ætthoga noregs konunga eftir þui sem ver hofum fundit a bokum. Buss het konungr austr i asia brædr hans hetv sua vili oc vee margir heidnir menn trvdu þa uera himna guda. Son buss var odinn hann atte xx sonv er sva hetv þorr. florrídi attli hrungnir einrídi. semíngv. biorn. mele. opinlame. balldr. skiolldr er fyrr var getit. vidarr. uale af honum tok nafn valland. asabragr. hermodr. haudr. harduerr. Rymr Suikdagr af hans nafni tok nafn suia ríke. reirri. Skiolldr atte þann son er danr het vid hann er kennd danmork. þessir allir vuxu upp austr í asia. en þa er ion postole hof sina predican gerdv þeir sína ferd higat i nordrhalfuna oc toku ser lond til byggíngar eftir þui sem serhuerium bar hluti til hannda. þui toku þeir þat nafn af alþydu at þeir uoru kalladir æsar er þeir voro kyniadir af asia lande. »

***Upphaf allra frásagna, ÁM 764 4^o (1376-1386)*²¹:**

« Upphaf allra frásagna í norrænni tungu, þeira er sannindi fylgia, hófsk, þá er Tyrkir ok Asiamenn bygðu norðrit. Því er þat með sonnu að segja, at tungan kom með þeim norðr higat, er vér kōllum norrænu, ok gekk sú tunga um Saxland, Danmōrk ok Svíþjóð, Nóreg, ok um nokkurn hluta Englands. Höfuðmaðr þessa fólks var Óðinn, son Þórs: hann átti marga sonu. Til Óðins telia margir menn ættir sínar. Hann skipaði sonum sínum til landa, ok gerði höfðingja. Einn af sonum hans er nefndr Skiollldr. sá er land tók sér, þat er nú heitir Danmōrk. En þá vāru þessi lōnd, er Asiamenn bygðu, kōlluð Goðlōnd, en fólkit Goðþjóð. Þar vāru sett endimōrk milli Skialdar ok Ingfreys, bróður hans, er þat ríki bygði, er nú kalla menn Svíaríki. Óðinn ok hans synir vāru stórum vitrir ok fjōlkunnigir, fagrir at álitum ok sterkir at afli. Margir aðrir í þeirra ætt vāru miklir afburðarmenn með ymisligum algerleik, ok nokkura af þeim tōku menn til at blóta ok trúa á ok kōlluðu goð sín. »

¹⁹ ÓLÁFR ÞÓRÐARSON HVÍTASKÁLD: *Dritte Grammatische Abhandlung*, 10, 8—15, s. 96.

²⁰ *Brot um fornan átrúnað*. W: Manuskrypt *ÁM 162 M fol.*, folio 2 verso w bibliotece cyfrowej *Handrit.is*: <https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/AM02—0162M#>

²¹ *Upphaf allra frásagna í norrænni tungu*, s. 39—40.

Skjöldunga saga, 1²²:

« Rerum Danicarum historiam Norvegorum commentarii non á Dan, ut Saxo Grammaticus, sed á Scioldo qvodam Odini (qvem vulgo Othinum) filio ordiuntur. Tradunt enim Odinum illum ex Asia adventantem magis septentrionalis Evropæ (Saxonix, Daniæ, Sveciæ), domitis incolis, adeptum esse imperium Daniamqve (qvæ tum tamen eo nomine caruerit) Scioldo, Sveciam Ingoni filiis assignasse. Atqve inde á Scioldo, qvos hodie Danos, olim Skioldunga fuisse appellatos, ut et Svecos ab Ingone Inglinga. Ipsi autem Sveciæ (sic specialtus dictæ) de nomine earum regionem nomen inditum, unde Odinus cum suis primum emigravit. Huilche ssom ligger Norden for palude Moeotide, og de gammel Norshe kallede Suithiod hin Store eller Kolde. »

Bósa saga ok Herrauds, 1²³:

« Hringr hefir konungr heitit, er réð fyrir Eystra-Gautlandi. Hann var sonr Gauta konungs, sonar Óðins, er konungr var í Svíþjóð ok kominn var utan af Asíam ok frægastar konungaættir eru frá komnar hér á Norðrlöndum. Þessi konungr, Hringr, var bróðir Gautreks ins milda at faðerni, en móðerni átti hann göfugt. Hringr konungr átti Sylgju, dóttur Sæfara jarls af Smálöndum; hún var fríð kona ok vel skapi farin. Bræðr hennar váru þeir Dagfari ok Náttfari. Þeir váru hirðmenn Haralds konungs hilditannar, er þá réð fyrir Danmörk ok mestum hluta Norðrlanda. »

Sturlaugs saga starfsama, 1²⁴:

« Allir menn, þeir sem sannfróðir eru at um tíðendi, vita, at Tyrkir ok Asíamenn byggðu Norðrlönd. Hófst þá tunga sú, er síðan dreifðist um öll lönd. Formaðr þess fólks hét Óðinn er menn rekja ætt til. »

²² *Skjöldunga saga*, 1, s. 3—4. *Skjöldunga saga*, kotrej manuskrypty ulegly zniszczeniu podczas pożaru Kopenhagi, zachowała się tylko w łacińskim tłumaczeniu, które wykonał Arngrimur Jónsson Vídalín hinn lærði i opublikował w *Rerum Danicarum fragmenta*.

²³ *Bósa saga ok Herrauds*, 1, s. 465.

²⁴ *Sturlaugs saga starfsama*, 1, s. 311.

WYKAZ RYCIN

- 23 Ryc. 1. Tytuł *Sagi o Rzymianach* zapisany jako *Rumveria saga* w manuskrypcie *Holm. Perg. 2 4^o, folio 79 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 94 Ryc. 2. Datacja narodzin Jezusa Chrystusa w latach od stworzenia świata (na 3962 r.) w manuskrypcie *ÁM 226 fol., folio 129 recto*. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: handrit.is).
- 94 Ryc. 3. Datacja narodzin Jezusa Chrystusa w latach od stworzenia świata (na 5099 r.) w manuskrypcie *ÁM 225 fol., folio 88 verso*. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: handrit.is).
- 137 Ryc. 4. Nota marginalna *Amundj ødru nafne Jugurtha. hann var sauda þiofur* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o, folio 34 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 138 Ryc. 5. Nota marginalna *omnia sunt hominum tenui pendentia filo* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o, folio 7 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 139 Ryc. 6. Nota marginalna *omnia sunt hominum tenui pendentia filo* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o, folio 8 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 139 Ryc. 7. Nota marginalna *Si christum bene scis sat est si cætera nescis si Christum non scis nil est si cætera discis* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o, folio 15 verso*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 142 Ryc. 8. Podpis: *Hialte Jonsson* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 142 Ryc. 9. Podpis: *Hialte Jonsson med eigenn hende* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 143 Ryc. 10. Podpis: *Hogni Þorleifs son m. e. h.* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 143 Ryc. 11. Podpis: *fromvm og heidarlegvm minvm elskulegum fodvr Þorleifi Einar syni* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 143 Ryc. 12. Podpis: *Biarne Þorleifs son eiginn hönd* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 143 Ryc. 13. Podpis: *Magnus* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).
- 144 Ryc. 14. Podpis: *magnus peturson* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: digitalessamlinger.hum.ku.dk).

- 144 Ryc. 15. Podpis: *Magnus Petursson* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).
- 144 Ryc. 16. Podpis: *Dora Magnuss Peturssonar mppria. Þorgrymur Pieturssonar Magnuss* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).
- 144 Ryc. 17. Podpis: *Stephan Jonsson* w manuskrypcie *ÁM 595 α-β 4^o*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).
- 148 Ryc. 18. Podpis *Gýsle Þordar son á þesa bok* w manuskrypcie *ÁM 226 fol., folio 158 verso*. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 148 Ryc. 19. Podpis *Þóttu Þóttuþi þáttu* w manuskrypcie *ÁM 226 fol., folio 95 recto*. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 151 Ryc. 20. Nota marginalna w manuskrypcie *ÁM 225 fol., folio 1 verso*: Þessi Bok hefur Jnni Ad Hallda stortt Hundrad og 17 Blod æ Eg magnus Jonfson hana med riettu gieþinn mier Af saaluga Ormi [i]tan þe Enn epttir minn dag A hana Ad Eignaft Sæmundur Eggertt[sson] Skrifad ad Haga Anno 1661 þann 24 Januarij. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 151 Ryc. 21. Nota marginalna w manuskrypcie *ÁM 225 fol., folio 95 recto*: Hier gaf ormur wpp wid at lesa gud lene þier þiri fíemtunena ormur minn godur oc sæll feiger biarne kalþílfon. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 152 Ryc. 22. Nota marginalna w manuskrypcie *ÁM 225 fol., folio 107 recto*: Þetta er þin bok teitur æ mig feiger bokin (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 154 Ryc. 23. Podpis Halldóra Þorbergssona (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).
- 200 Ryc. 24. Strofa *Páter ertu ok princeps feiti...* w manuskrypcie *ÁM 732 β 4^o, folio 8 verso*. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 225 Ryc. 25. Przedstawienie koła fortuny na wewnętrznej stronie okładki manuskryptu *ÁM 79 4^o*. (Fotografia ze zbiorów Kolekcji Arnamagnæańskiej Uniwersytetu w Kopenhadze: *handrit.is*).
- 226 Ryc. 26. Albertus Pictor: malowidło w kościele w miejscowości Härkeberga w Szwecji. (Fotografia ze zbiorów Muzeum Nordyckiego w Sztokholmie. Fot. Sören Hallgren).
- 319 Ryc. 27. Rodowody królów Danii, Norwegii i Szwecji z kodeksu *ÁM 415 4^o, folio 12 recto*. (Fotografia ze zbiorów fotograficznych Wydziału Studiów Nordyckich i Językoznawstwa Uniwersytetu w Kopenhadze: *digitalesamlinger.hum.ku.dk*).

BIBLIOGRAFIA¹

Źródła:

- Adonias saga*. W: *Late Medieval Icelandic Romances*. Ed. A. LOTH. Copenhagen 1963, t. III.
- Alexanders saga*, AM 519a 4to in *The Arnarnagnæan Collection*. Ed. A. DE LEEUW VAN WEENEN. Copenhagen 2009.
- Alexanders saga*. Ed. FINNUR JÓNSSON. Copenhagen 1925.
- Alfræði íslenzk. Íslandsk encyklopedisk litteratur. I. Cod. Mbr. AM 194*, 8vo. Ed. K. KÅLUND. København 1908.
- ÁM 672 4^o (*Messuskýring*, folio 57 recto - 61 recto). W: *Messuskýringar: Liturgisk symbolik frå den norsk-íslandske kyrkja i millomalderen*. Ed. O. KOLSRUD. Oslo 1952.
- An Eleventh—Century Anglo—Saxon Illustrated Miscellany*. Ed. P. MCGURK. Copenhagen 1983.
- Anonimowe þulur, Heiti valkyrja*. Ed. E. GUREVICH. W: *Poetry from Treatises on Poetics. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3*. Ed. K. E. GADE & E. MAROLD. Turnhout 2017.
- Anonymous Lausavísur, Lausavísur from AM 732 b 4^o*, 2. Ed. J. GROVE. W: *Poetry from Treatises on Poetics. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3*. Ed. K.E. GADE & E. MAROLD. Turnhout 2017.
- Antóniuss saga*. W: *Heilagra Manna Sögur : Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder 1-2*. Ed. C.R. UNGER. Kristiania 1877.
- ARI ÞORGILSSON: *Ættartala*. W: *Íslendingabók. Landnámabók*. Ed. JAKOB BENEDIKTSSON. *Íslenzk fornrit I*. Reykjavík 1986.
- Árna saga biskups*. W: *Biskupa sögur*. Ed. GUÐRÚN ÁSA GRÍMSDÓTTIR. *Íslenzk fornrit XVII*. Reykjavík 2008, t. III.
- Archiwum cyfrowe Digitalessamlinger.hum.ku.dk: <http://digitalessamlinger.hum.ku.dk/>
- ARNÓRR JARLASKÁLD ÞÓRÐARSON: *Þorfinnsdrápa*. Ed. D. WHALEY. W: *Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2*. Ed. K.E. GADE. Turnhout 2009.
- Ættartala frá Adam til séra Sigurðar er sálaðist að Grenjaðarstöðum*. W: *Biskupa sögur*. Ed. JÓN SIGURÐSSON. Kaupmannahöfn: 1856—62, t. I, s. 417—420.
- Ættartala Hauks lögmanns Erlendssonar og konu hans Steinunnar*. W: JÓN SIGURÐSSON: *Diplomatarium islandicum. Íslenzkt fornbriefasafn*. Copenhagen 1896, t. III, s. 5—8.
- Ættartala Sturlunga*. W: SNORRI STURLUSON: *Uppsala Edda. DG 11 4^o*. Ed. HEIMIR PÁLSSON, A. FAULKES. London 2012, s. 118—119.
- Ættartölur. Ætt Haralds frá Adam*. W: *Flateyjarbók: En Samling af Norske Konge-Sagaer*. Ed. GUÐBRANDUR VIGFÚSSON, C. R. UNGER. Christiania 1860-68, t. 1, s. 24-29.
- Ættartölur. Ættartala Haralds frá Óðni*. W: *Flateyjarbók: En Samling af Norske Konge-Sagaer*. Ed. GUÐBRANDUR VIGFÚSSON, C.R. UNGER. Christiania 1860-68, t. 1, s. 24-29.
- Barlaams ok Josaphats saga*. Ed. M. RINDAL. Oslo 1981.
- Baza danych i cyfrowa biblioteka manuskryptów skandynawskich Handrit.is: <https://handrit.is/>
- Baza danych *Islandia Latina* . Red. GOTTSKÁLK JENSSON. The Department of Nordic

¹ Zgodnie z panującym w literaturze przedmiotu zwyczajem, szanującym zasady islandzkiego imiennictwa, autorzy pochodzący z tego kraju zostali zestawieni w bibliografii z przywołaniem pełnego imienia oraz patronimikonu.

- Research at the University of Copenhagen: <http://islandialatina.hum.ku.dk>.
- Baza danych *Runic inscriptions from Bryggen in Bergen*. Red. E.S. ORE, A. HAAVALDSEN, H.J.J. DYVIK, O.E. HAUGEN, R.H. PIERCE. University of Bergen: www.nb.no/baser/runer/eindex.html
- BEDA VENERABILIS: *De templo Salomonis*. W: BEDA VENERABILIS: *Opera exegetica*. Ed. D. HURST. Turnhout 1969.
- BEDA VENERABILIS: *In libros Samuelis*. W: BEDA VENERABILIS: *Opera exegetica*. Ed. D. HURST. Turnhout 1969.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Ed. R. GRYSON, B. FISCHER, H.I. FREDE. Stuttgart 2007.
- Biskupa sögur* I-III. Ed. SIGURGEIR STEINGRÍMSSON, ÓLAFUR HALLDÓRSSON, P. FOOTE, ÁSDÍS EGILSDÓTTIR, GUÐRÚN ÁSA GRÍMSDÓTTIR. *Íslenzk fornrit* XV-XVII. Reykjavík 2002-3.
- Bósa saga ok Herrauðs*. W: *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Ed. GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSOHN. Reykjavík 1943, t. II.
- Bréf Alexandri Magni*. *Den norrøne oversættelse af Epistola Alexandri Magni ad Aristotelem*. Ed. P. SKÁRUP. "Opuscula" 1991, t. 9, s. 19-99.
- BÜCHELER F.: *Kleine Schriften*. Leipzig-Berlin 1930.
- Bærings saga fagra*. W: *Fornsögur Suðurlanda : Magus saga jarls / Konraðs saga / Bærings saga / Flovents saga / Bevers saga*. Ed. G. CEDERSCHIÖLD. Lund 1884.
- Brot um fornán átrúnað*. W: *Manuskript AM 162 M fol.*: <https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/AM02—0162M#>
- Catilina and Jugurtha by Sallust, and Pharsalia by Lucan, in old Norse, Rómverjasaga : AM 595 a-b 4to*. Ed. JAKOB BENEDIKTSSON. Copenhagen 1980.
- Chronicon Paschale*. Ed. L.A. DINDORF. Bonn 1832.
- CIL - Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin 1863— <https://cil.bbaw.de/>
- Clemens saga*. Ed. H. CARRON. London 2005.
- Codex Wormianus*. Ed. S. NORDAL. København 1931.
- C. SALLUSTI CRISPI *Catilina, lugurtha, Fragmenta Ampliora*. Ed. A. KURFESS. Leipzig 1981.
- Den første og anden grammatiske afhandling i Snorres Edda. Islands grammatiske litteratur i middelalderen I*. Ed. V. DAHLERUP & FINNUR JÓNSSON. København 1886.
- Der Wiener Psalter : Cod. Vind. 2713*. Ed. H. UECKER. København 1980.
- Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121*. Ed. A. BAUER & O. CUNTZ. Leipzig 1905.
- Dínuss saga drambláta*. Ed. JÓNAS KRISTJÁNSSON. *Riddarasögur* 1. Reykjavík 1960.
- Diplomata Islandica : Íslenzk bréf & skjöl. Islandske originaldiplomer indtil 1450*. Ed. STEFÁN KARLSSON. København 1963.
- Diplomatarium Islandicum*. Ed. JÓN SIGURÐSSON. København 1857-1876.
- Diplomatarium Norvegicum*. Ed. C.A. LANGE & C.R. UNGER. Kristiania 1849-1861.
- Drápa af Máriugrát*. Ed. K.E. GADE. *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* 7. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Ectors saga*. W: *Late Medieval Icelandic Romances*. Ed. A. LOTH. Copenhagen 1962, t. I.
- Edda Snorra Sturlusonar*. Ed. FINNUR JÓNSSON. København 1924.
- Edda Snorra Sturlusonar*. Ed. FINNUR JÓNSSON. København 1931.
- Eddukvæði*. Ed. JÓNAS KRISTJÁNSSON & VESTEINN ÓLASON. Reykjavík 2014.
- Eirspennill - AM 47 fol - Noregs konunga sögur : Magnús góði - Hákon gamli*. Ed. FINNUR JÓNSSON. Kristiania 1916.
- Elucidarius in Old Norse Translation*. Ed. E.S. FIRCHOW & K. GRIMSTAD. Reykjavík 1989.
- Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Ed. G. KAIBEL. Berlin 1878.
- Fagrskinna : Noregs konunga tal*. Ed. FINNUR JÓNSSON. København 1902-1903.

- Fire og fyrretyve for en stor deel forhen utrykte prøver af oldnordisk sprog og litteratur*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. Kjøbenhavn 1860.
- FLAVIUS IOSEPHUS: *Antiquitates Iudaeorum*. W: JOSEPHUS: *Jewish Antiquities*. Ed. H.ST.J. THACKERAY. London—Cambridge 1961.
- Fra AM. 736 III, 4o*. Ed. KR. KÅLUND. “Småstykker: udgivne af Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur”. Copenhagen 1891, t. 9, s. 195–201.
- FREDEGARIUS: *Chronica*. Ed. B. KRUSCH. Hannover 1888.
- Fundinn Noregr*. W: *Orkneyinga saga*. Ed. FINNBOGI GUÐMUNDSSON. *Íslenzk fornrit XXXIV*. Reykjavík 1965.
- Fyrsta Málfræðiritgerðin*. Ed. HREINN BENEDIKTSSON. Reykjavík 1972.
- GAMLI KANÓKI: *Jónsdrápa*. Ed. B. LA FARGE. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- GREGORIUS TURONENSIS: *Historia Francorum*. Ed. W. ARNDT. Hannover 1884.
- Grettis saga Ásmundarsonar*. Ed. GUÐNI JÓNSSON. *Íslenzk fornrit 7*. Reykjavík 1936.
- Guðmundar saga byskups*. W: *Biskupa sögur*. Ed. GUÐBRANDR VIGFÚSSON, JÓN SIGURÐSSON, ÞORVALDUR BJARNARSON & EIRÍKUR JÓNSSON. København 1878.
- Guðrúnarhvöt*. W: *Eddukvæði*. Ed. JÓNAS KRISTJÁNSSON & VÉSTEINN ÓLASON. *Íslenzk fornrit*. Reykjavík 2014, t. 2.
- Gyðinga saga*. Ed. K. WOLF. Reykjavík 1995.
- Hákonar saga I–II*. Ed. ÞORLEIFUR HAUSSON, SVERRIR JAKOBSSON, T. ULSET. *Íslensk fornrit XXXI–XXXII*. Reykjavík 2013.
- Hávamál*. Ed. D.A.H. EVANS. London 1986.
- Heilags anda drápa*. Ed. K. ATTWOOD. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Heilagramanna sögur: fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*. Ed. C.R. UNGER. Oslo 1877.
- Heimskringla*. Ed. BJARNI AÐALBJARNARSON. *Íslensk fornrit XXVI–XXVIII*. Reykjavík 1941–1951, t. I–III.
- Heimslysing*. W: *Hauksbók. Udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4° samt forskellige papirshåndskrifter*. Ed. EIRÍKUR JÓNSSON & FINNUR JÓNSSON. København 1892—1896.
- Helreið Brynhildar*. W: *Eddukvæði*. Ed. JÓNAS KRISTJÁNSSON & VÉSTEINN ÓLASON. *Íslenzk fornrit*. Reykjavík 2014, t. II.
- Hieronymi questiones hebraicae in libro geneseos*. Ed. P. DE LAGARDE. Lipsiae 1868.
- Historia Norwegie*. Ed. I. EKREM, L. B. MORTENSEN. Copenhagen 2003.
- Hjálmþés saga ok Ölvis*. W: *Fornaldar sögur Nordrlanda*. Ed. C.C. RAFN. Copenhagen 1830, t. III.
- Hómiliur : Homiliae & sermones, Dominica palmarum fermo*. W: *Gamal norsk Homiliebok : Cod. AM 619 4°*. Ed. G. INDREBØ. Oslo 1931.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Speculum ecclesiae*. Ed. J.—P. MIGNE. *Patrologia Latina* 172. Paris 1854.
- Hugsvinnsmál. Eine altisländische Übersetzung der Disticha Catonis*. Ed. H. GERING. Kiel 1907.
- Hulda : De norske kongers sagaer 1030–1155 ... efter AM 66 fol. med varianter fra Gl. kgl. saml. 1010 fol. 1–2*. Ed. JONNA LOUIS-JENSEN. København. [edycja dotąd nieopublikowana]
- Hversu Noregr byggðist*. W: *Flateyjarbók*. Ed. S. NORDAL. Akranes 1944—45, t. I.
- Inscriptiones graecae metricae ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae*. Ed. TH. PREGER. Leipzig 1891.
- Inscriptiones Graecae*. Berlin 1873 — <http://ig.bbaw.de/>
- ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiae*. Ed. S.A. BARNEY. Cambridge 2006.

- ISIDORUS HISPALENSIS: *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. J.—P. MIGNE. *Patrologia Latina*. Paris 1844—1855.
- ISIDORE OF SEVILLE: *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII. 11)*. Ed. K.N. MACFARLANE. “Transactions of the American Philosophical Society” 1980, t. 70, nr 3, s. 1—40.
- Íslendzk æventyri. Isländische Legenden Novellen und Märchen*. Ed. H. GERING. Halle 1882, t. I.
- Jóns saga byskups ens helga*. W: *Jóns saga byskups ens helga*. Ed. P. FOOTE. København 2003.
- Jóns saga byskups hin elzta*. W: *Biskupa sögur*. Red. JÓN SIGURÐSSON, GUÐBRANDUR VIGFÚSSON. Kaupmannahöfn 1858, t. I.
- Jóns saga ins helga*. W: *Biskupa sögur*, I. Ed. SIGURGEIR STEINGRÍMSSON, ÓLAFUR HALLDÓRSSON, P. FOOTE. *Íslenzk fornrit XV*. Reykjavík 2003, t. II.
- JÓN SIGURÐSSON: *Diplomatarium islandicum. Íslenzkt fornbriefasafn*. Copenhagen 1857.
- KÁLFR HALLSSON, *Kátrínardrápa*. Ed. K. WOLF. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Kirialax saga*. Ed. KR. KÁLUND. København 1917.
- Kristinn réttir Jóns erkibyskups (hinn nýi)*. W: *Norges gamle Love indtil 1387*. Ed. R. KEYSER & P.A. MUNCH. Kristiania 1846-1849.
- Latínubrot um Þorlák byskup*. W: *Biskupa sögur*. Ed. ÁSDÍS EGILSDÓTTIR. *Íslenzk fornrit XVI*. Reykjavík 2002, t. II.
- Leiðarvísan*. Ed. K. ATTWOOD. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Lilja*. Ed. M. CHASE. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Magnúss saga góða ok Haralds harðráða*. W: *Flateyjarbok: En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*. Ed. GUÐBRANDUR VIGFÚSSON & C.R. UNGER. Kristiania 1860-1868.
- Magus saga jarls*. W: *Fornsögur Suðrlanda : Magus saga jarls / Konraðs saga / Bærings saga / Flovents saga / Bevers saga*. Ed. G. CEDERSCHIÖLD. Lund 1884.
- M. ANNAEI LUCANI: *belli civilis libri decem*. Ed. A.E. HOUSMAN. Oxford 1970.
- MARCUS ANNAEUS LUCANUS: *De bello civili libri X*. Ed. D.R. SHACKLETON BAILEY. Stuttgart-Germany 1997.
- Máriudrápa*. Ed. K. ATTWOOD. *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Mariu saga: Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn*. Ed. C.R. UNGER. Christiania 1871.
- Máruvísur*. Ed. K.E. GADE. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- MATTHÆUS PARISIENSIS: *Chronica maiora*. Ed. H.R. LUARD. London 1872–83.
- Mattheus saga postula*. Ed. ÓLAFUR HALLDÓRSSON. Reykjavík 1994.
- Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske kildekrifter til Norges historie i middelalderen*. Ed. G. STORM. Christiania 1880.
- M. PHILIPPI GUALTHERI DE CASTELLIONE: *Alexandreis*. Ed. FR.A.W. MUELDENER. Lipsiae 1863.
- NENNIUS: *Historia Brittonum*. Ed. T. MOMMSEN. Berlin 1898.
- NIKULÁS BERGSSON: *Jónsdrápa postula*. Ed. B. LA FARGE. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Norske diplomer til og med år 1300*. Ed. F. HØDNEBØ. Oslo 1960.

- ODDR SNORRASON: *Saga o Olafie Tryggvasonie*. Ed. A. WAŚKO Kraków 2013.
- Origo gentis Langobardorum*. Ed. G. WAITZ. *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI—IX, Monumenta Germaniae Historica*. Hannover 1878.
- ÓLÁFR ÞÓRÐARSON HVÍTASKÁLD: *Dritte Grammatische Abhandlung (der isländische Text nach den Handschriften AM 748 I 4° und Codex Wormianus)*. Ed. T. KRÖMMELBEIN. Oslo 1998.
- Ólafs saga Tryggvasonar eftir Odd munk Snorrason*. Ed. ÓLAFUR HALLDÓRSSON. *Íslensk fornrit* XXV. Reykjavík 2006.
- Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*. Ed. ÓLAFUR HALLDÓRSSON. Copenhagen 1958.
- OVIDIUS: *Metamorphoses*. Ed. F.J. MILLER. Cambridge—London 1951—1956.
- PETER COMESTOR: *Historia scholastica*. Ed. J.P. MIGNE. Paris 1855.
- Pétrsdrápa*. Ed. D. MCDOUGALL. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* 7. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- QUINTUS CURTIUS RUFUS: *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Ed. TH. STANGL. Lipsiae 1902.
- Réttarbótr Hákonar Magnússonar*. W: *Norges gamle Love indtil 1387*. Ed. R. KEYSER & P.A. MUNCH. Kristiania 1846-1849.
- Réttarbótr Magnúss Eiríkssonar*. W: *Norges gamle Love indtil 1387*. Ed. R. KEYSER & P.A. MUNCH. Kristiania 1846-1849.
- Réttarbótr Magnúss Hákonarsonar*. W: *Norges gamle Love indtil 1387*. Ed. R. KEYSER & P.A. MUNCH. Kristiania 1846-1849.
- Rígsþula*. W: *Eddukvæði*. Ed. JÓNAS KRISTJÁNSSON & VESTEINN ÓLASON. *Íslensk fornrit*. Reykjavík 2014, t. I.
- Rómverja saga*. Ed. ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR. Reykjavík 2010.
- Rómverja sögur*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. W: *Fire og fyrretyve for en stor deel forhen utrykte prøver af oldnordisk sprog og litteratur*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. Kjøbenhavn 1860.
- Rómverjasaga (AM 595, 4to)*. Ed. R. MEISNER. Berlin 1910.
- Ritning Bernharðs* (BERNARD DE CLAIRVAUX: *Meditationes piissimæ de cognitione humanæ conditionis*). W: *Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra : Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztu brota af íslenzkum guðfræðisritum*. Ed. ÞORVALDUR BJARNARSON. København 1878.
- Ræða gegn biskupum*. W: *Sverris saga*. Ed. ÞORLEIFUR HAUSSON. *Íslensk fornrit* XXXV. Reykjavík 2007.
- Sagan af Hálfðáni Barkarsyni*. Ed. ÞORLEIFUR JÓNSSON. Reykjavík 1889.
- Saga Sverris konungs Sigurðarsonar. Prologus*. W: *Flateyjarbók*. Ed. S. NORDAL. Akranes: 1944—45, t. III.
- SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum*. Ed. K. FRIIS—JENSEN. Oxford 2015.
- Saxonis Gesta Danorum*. Ed. J. OLRIK & H. RÆDER. København 1931.
- Septem dormientes*. W: *Reykjahólabók : Islandske helgenlegender 1-2*. Ed. A. LOTH. København 1969-1970.
- Seyðabrævið*. Ed. J.H.W. POULSEN & U. ZACHARIASEN. Tórshavn 1971.
- Skjöldunga saga*. W: *Danakonunga sögur*. Ed. BJARNI GUÐNASON. *Íslensk fornrit* XXV. Reykjavík 1982.
- SNORRI STURLUSON: *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Ed. A. FAULKES. Oxford 1982.
- SNORRI STURLUSON: *Edda: Skáldskaparmál*. Ed. A. FAULKES. London 1998.
- SNORRI STURLUSON: *Gylfaginning*. W: *Edda Snorra Sturlusonar*. Ed. FINNUR JÓNSSON. København 1931.
- SNORRI STURLUSON: *Gylfaginning*. W: SNORRI STURLUSON: *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Ed. A. FAULKES. Oxford 1982.

- SNORRI STURLUSON: *Haraldssona saga*. In: *Heimskringla*. Ed. BJARNI AÐALBJARNARSON. *Íslenzk fornrit* XXVIII. Reykjavík 1951, t. III.
- SNORRI STURLUSON: *Prologus*. W: *AM 242 fol — Codex Wormianus*. Ed. K.G. JOHANSSON. Tekst edycji dostępny tylko w: Medieval Nordic Text Archive: <http://www.menota.org>
- SNORRI STURLUSON: *Prologus*. W: SNORRI STURLUSON: *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Ed. A. FAULKES. Oxford 1982.
- SNORRI STURLUSON: *Skáldskaparmál*. W: *Edda Snorra Sturlusonar*. Ed. FINNUR JÓNSSON. København 1931.
- SNORRI STURLUSON: *Ynglinga saga*. W: *Heimskringla*. Ed. BJARNI AÐALBJARNARSON. *Íslenzk fornrit* XXVI. Reykjavík 1941, t. I.
- Sólarljóð*. Ed. C. LARRINGTON, P. ROBINSON. W: *Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Turnhout 2007.
- Stjorn : Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*. Ed. C.R. UNGER. Kristiania 1862.
- Stjórn*. Ed. R. ASTÁS. Oslo 2009.
- Sturlaugs saga starfsama*. W: *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Ed. GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSOON. Reykjavík 1943, t. II.
- STURLA ÞÓRÐARSON: *Hákonarkviða*. W: *Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2*. Ed. K.E. GADE. Turnhout 2009.
- Sturlunga saga*. Ed. JÓN JÓHANNESSON, MAGNÚS FINNBOGASON, KRISTJÁN ELDJÁRN. Reykjavík 1946.
- SUENNO AGGONIS: *Brevis historia regum Dacie*. W: *The Works of Sven Aggesen Twelfth—Century Danish Historian*. Ed. E. CHRISTIANSEN. London 1992.
- Sverris saga*. Ed. ÞORLEIFUR HAUSSON. *Íslenzk fornrit* XXX. Reykjavík 2007.
- Sörla þáttur*. W: *Flateyjarbók*. Ed. S. NORDAL. Akranes 1944—45, t. I.
- Sættargerð í Túnsberg*. W: *Norges gamle Love indtil 1387*. Ed. R. KEYSER & P. A. MUNCH. Kristiania 1846-1849.
- The First Grammatical Treatise*. Ed. HREINN BENEDIKTSON. Reykjavík 1972.
- The history of Gruffydd ap Cynan; the Welsh text*. Ed. A. JONES. Manchester 1910.
- The Icelandic Homily Book : Perg. 15 4° in the Royal Library, Stockholm, ÍH quarto 3*. Ed. A. DE LEEUW VAN WEENEN. Reykjavík 1993.
- The Mégha Dúta, Or, Cloud Messenger: A Poem, in the Sanscrit Language*. H.H. WILSON. Calcutta 1813.
- THEODORICUS MONACHUS: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*. Ed. G. STORM. W: *Monumenta historica Norvegiæ: Latinske kildekrifter til Norges historie i middelalderen*. Ed. G. STORM. Kristiania 1880.
- The world's saga : an English translation of the old Norse Veraldar saga, a history of the world in six ages*. Przeł. J.A. CROSS. Reykjavík 2012.
- Thomas Saga Erkibyskups : Fortælling om Thomas Becket Erkebiskop af Canterbury : To Bearbejdelser samt Fragmenter af en tredie*. Ed. C.R. UNGER. Kristiania 1869.
- Trójumanna Saga ok Breta Sögur, efter Hauksbók*. Ed. JÓN SIGURÐSSON. København 1848.
- Trójumanna saga*. Ed. J. LOUIS-JENSEN. *Editiones Arnemagnæanae : Series A; 8*. Copenhagen 1963.
- Trójumanna saga. The Dares Phrygius Version*. Ed. J. LOUIS-JENSEN. *Editiones Arnemagnæanae : Series A; 9*. Copenhagen 1981.
- Tveggja postula saga Jóns ok Jakobs (hins eldra)*. W: *Postola sögur: Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv, deres Kamp for Kristendommens Udbredelse, samt deres Martyrdød*. Ed. C.R. UNGER. Kristiania 1874.
- Um þat hvaðan ótrú hófsk (ÆLFRIÐ Z EYNSHAM: De falsis diis)*. W: *Hauksbók, udg. efter de Arnemagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4, samt forskellige papirshåndskrifter af*

- det Kongelige nordiske oldskrift—selskab*. Ed. FINNUR JÓNSSON, EIRÍKUR JÓNSSON. København 1892—96.
- Upphaf allra frásagna í norrænni tungu*. W: *Danakonunga sögur*. Ed. BJARNI GUÐNASON. Íslensk fornrit XXXV. Reykjavík 1982.
- Upphaf Rómverja (I, II)*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. W: *Fire og fyrretyve for en stor deel forhen utrykte prøver af oldnordisk sprog og litteratur*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. Kjøbenhavn 1860.
- Úr Rómverja sögum*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. W: *Fire og fyrretyve for en stor deel forhen utrykte prøver af oldnordisk sprog og litteratur*. Ed. KONRÁÐ GÍSLASON. Kjøbenhavn 1860.
- Veraldar saga*. Ed. JAKOB BENEDIKTSSON. Copenhagen 1944.
- Viðróða líkams ok sálar (AM 544 4o, 61v-68v)* W: *Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale : La Traduction norroise du De arrha animae de Hugues de Saint-Victor : Étude historique et édition critique, Bibliotheca Victorina 5*. Ed. GUNNAR HARÐARSON. Paris/Turnhout 1995.
- VINCENTIUS BELLOVACENSIS: *Speculum quadruplex sive speculum maius*. Graz 1964—65.
- Völuspá*. W: *Eddukvæði*. Ed. JÓNAS KRISTJÁNSSON & VÉSTEINN ÓLASON. Íslensk fornrit. Reykjavík 2014, t. I.
- Þiðriks saga af Bern*. Ed. H. BERTELSEN. København 1905-1911.
- Þorláks saga A B C*. W: *Biskupa sögur*. Ed. ÁSDÍS EGILSDÓTTIR. Íslensk fornrit XVI. Reykjavík 2002, t. II.
- ÞÓRÐUR KOLBEINSSON: *Eiríksdrápa*. Ed. J. CARROLL. W: *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1*. Ed. D. WHALEY. Turnhout 2012.
- Yngvars saga víðförla*. W: *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Ed. GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSÓSSON. Reykjavík 1944, t. III.

Opracowania:

- A Companion to the Classical Tradition*. Red. C.W. KALLENDORF, W. BRIGGS, J. GAISSE, CH. MARTINDALE. Oxford 2007.
- ADOLF FRÍÐRIKSSON, ORRI VÉSTEINSSON: *Landscapes of burial: Contrasting the pagan and Christian paradigms of burial in Viking age and Medieval Iceland*. "Archaeologia Islandica. Rit Fornleifastofnunar Íslands" 2011, nr 9, s. 50—64.
- AGNES ARNÓRSDÓTTIR: *Marriage Contracts in Medieval Iceland*. W: *To Have and to Hold: Marrying and Its Documentation in Western Christendom, 400-1600*. Red. P. REYNOLDS, J. WITTE. Cambridge 2007, s. 360-389.
- — : *Property and Virginity; The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600*. Aarhus 2010.
- AHL F.M.: *The Shadows of a Divine Presence in the Pharsalia*. "Hermes" 1974, t. 102, s. 566—590.
- Along the Oral—Written Continuum: Types of Texts, Relations and Their Implications*. Red. S. RANKOVIĆ, L. MELVE, E. MUNDAL. Turnhout 2010.
- ALFÖLDI A.: *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*. Darmstadt 1971.
- ALPHANDÉRY P.: *L'éuhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen âge*. "Revue de l'histoire des religions" 1934, t. 109, s. 5—27.
- AMORY F.: *Second Thoughts on Skáldskaparmál*. "Scandinavian Studies" 1990, t. 62, nr 3, s. 331—339.
- — : *The Historical Worth of Rígsþula*. "Alvíssmál" 2001, t. 10, s. 3—20.
- AMSLER M.: *Affective Literacies. Writing and Multilingualism in the Late Middle Ages*. Turnhout 2011.
- ANDREWS LEROY A.: *The Lygisögur*. "Scandinavian Studies" 1963, t. 2, s. 255—263.
- Archbishop Absalon of Lund and his world*. Red. K. FRIIS-JENSEN. Roskilde 2000.
- ÁRMANN JAKOBSSON: *'Er Saturnús er kallaðr en vér köllum Frey': The Roman Spring of the Old Norse Gods*. W: *Between Paganism and Christianity in the North*. Red. L.P. ŚLUPECKI & J. MORAWIEC. Rzeszów 2009, s. 158—64.
- — : *The Troll Inside You: Paranormal Activity in the Medieval North*. Punctum Books, 2017.
- ARTHUR S.M.: *The Importance of Marital and Maternal Ties in the Distribution of Icelandic Manuscripts From The Middle Ages to the Seventeenth Century*. "Gripla" 2012, t. XXIII, s. 201-233.
- ARYA D.A.: *The goddess Fortuna in imperial Rome: cult, art, text*. Austin 2002.
- ASHMAN ROWE E.: *Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók*. W: *Old Norse Myths, Literature and Society*. Ed. M. CLUNIES ROSS. Odense 2003, s. 198—216.
- — : *The Development of Flateyjarbók*. Odense 2005.
- ASHURST D.: *We Call that Man Happy who Regards Himself as a King. Alexanders saga and the Norwegian Crown*. W: *Sagas and the Norwegian Experience: Tenth International Saga Conference Papers*. Red. J.R. HAGLAND. Trondheim 1997, s. 23-32.
- — : *Journey to the Antipodes. Cosmological and Mythological Themes in Alexanders saga*. W: *Proceedings of the Eleventh International Saga Conference*. Red. G. BARNES, M. CLUNIES ROSS. Sydney 2000, s. 1-13.
- — : *The Transformation of Homosexual Liebestod in Sagas Translated from Latin*. "Saga-Book" 2002, t. 26, s. 67-96.
- — : *Attitudes to kings, law and election in the Old Norse translation of 1 Maccabees*. W: *Between Paganism and Christianity in the North*. Red. L.P. ŚLUPECKI, J. MORAWIEC. Rzeszów 2009, s. 150-157.

- — : *The Ethics of Empire in the Saga of Alexander the Great: a study based on MS AM 519a 4to*. Reykjavik 2009.
- — : *Kings, Bishops, and Laws: The Old Norse-Icelandic Version of 1 Maccabees*. W: *Myths, Legends and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature in Honour of John McKinnell*. Red. D. ANLEZARK. Toronto 2011, s. 133-147.
- — : *Alexander the Great*. W: *Heroes and Anti-heroes in Medieval Romance*. Red. N. CARTLIDGE. Cambridge 2012, s. 27-41.
- ASHURST D., F. VITTI: *Alexander Literature in Scandinavia*. W: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Age*. Red. Z.D. ZUWIYYA. Leiden-Boston 2011, s. 315-327.
- ASTAS R.: *An Old Norse Biblical Compilation: Studies in Stjórn*. New York 1991.
- BAETKE W.: *Die Götterlehre der Snorra—Edda*. Berlin 1950.
- BAGGE S.: *Forholdet mellom Kongespeilet og Stjórn*. "Arkiv för Nordisk Filologi" 1974, t. 89, s. 163-202.
- — : *Norge*. W: *Ur nordisk kulturhistoria. Universitetsbesöken i utlandet före 1660*. Red. M. JOKIPII & I. NUMMELA. Jyväskylä 1981, s. 141—165.
- — : *The Political Thought of the King's Mirror*. Odense 1987.
- — : *Theodoricus Monachus: Clerical Historiography in Twelfth-Century Norway*. „Scandinavian Journal of History“ 1989, t. XIV, nr 2, s. 113–33.
- — : *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Berkeley - Los Angeles 1991.
- — : *Nordic Students at Foreign Universities until 1660*. "Scandinavian Journal of History" 1995, t. 20, nr 1, s. 1—29.
- — : *Icelandic Uniqueness or a Common European Culture. The Case of the Kings' Sagas*. "Scandinavian Studies" 1997, t. 69, s. 418—442.
- — : *The Structures of the Political Factions in the Internal Struggles of the Scandinavian Countries during the High Middle Ages*. "Scandinavian Journal of History" 1999, t. 24, nr 3, s. 299-320.
- — : *Theodoricus Monachus: The Kingdom of Norway and the History of Salvation*. W: *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery*. Ed. ILDAR H. GARIPZANOV. Leiden-Boston, 2011, s. 71–90.
- BARNES G.: *Travel and translatio studii in the Icelandic Riddarasögur*. W: *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*. Red. V. JOHANTERWAGE & S. WÜRTH. Vienna 2007, s. 123–139.
- BARTNIK A.: *Cath Catharda. Irlandzka wersja Bellum Civile Marka Anneusza Lukana? Wprowadzenie do tematu*. "Symbolae Philologorum Posnaniensium" 2011, t. XXI, nr 2, s. 27-40.
- BARTRUM P. C.: *Early Welsh Genealogical Tracts*. Cardiff 1966.
- — : *Welsh Genealogies AD 300—1400*. Cardiff 1974.
- BARTSCH S.: *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's Civil War*. Cambridge-London 1997.
- BARTUSIK G.: *Mediaeval Transfer, Transmission, and Reception of the Latin / Ancient Roman Culture in the Saga of the Romans (Rómverja saga, AM 595 a-b 4o and AM 226 fol.)*. "Retrospective Methods Network Newsletter" 2016-2017, t. 12-13, s. 188-192.
- — : *Cultural Transfer of Cognitive Structures of Fortune in the Latin and Old Icelandic Literatures and Languages: The Case of the Metaphor FORTUNE IS A WHEEL*. W: *Social Norms in Medieval Scandinavia*. Red. J. MORAWIEC, A. JOCHYMEK, G. BARTUSIK. Leeds 2019, s. 103-138.
- — : *Himna smiðr. Starożytna hebrajska metafora konceptualna BÓG TO TWÓRCA NIEBA w języku i literaturze średniowiecznej Islandii*. W: *Studia hebraica. Księga pamiątkowa Seminarium Wiedzy o Hebrajszczyźnie Biblijnej dedykowana profesor Kamilli Terminińskiej*. Red. M. ZAJĄC & I. KIDA. Katowice 2019 s. 39-69.

- BATTISTA S.: *Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographic Sagas*. W: *Old Norse Myths, Literature and Society*. Red. G. BARNES & M. CLUNIES-ROSS. Sydney 2000, s. 24-34.
- BASSNETT S.: *Translation Studies*. London-New York 2002.
- BASSNETT S. & A. LEFEVERE: *Constructing Cultures : Essays on Literary Translation Topics in Translation*. Clevedon-Philadelphia-Toronto-Sydney-Johannesburg 1998.
- BAUSCHATZ P.C.: *The Well and the Tree: World and Time in Early Germanic Culture*. Amherst 1982.
- BECK H.: *Ragnarøkr und der Kampf um Troja (Skáldskaparmál 87, 1 — 88, 3)*. W: *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption*. Ed. H. FIX. Berlin—Boston 1998, s. 1—8.
- — : *War Snorri Sturluson ein Euhemerist? "Hesperides"* 2000, t. XII, s. 61—72.
- — : *Snorri Sturlusons Mythologie: Euhemerismus oder Analogie?* W: *Snorri Sturluson—Historiker, Dichter, Politiker*. Ed. H. BECK, W. HEIZMANN & J. A. VAN NAHL. Berlin 2013, s. 1—21.
- BEDDIE J.S.: *The Ancient Classics in the Mediaeval Libraries*. "Speculum" 1930, t. 5, nr 1, s. 3-20.
- BEECH G.: *Prosopography*. W: *Medieval studies: an introduction*. Red. J.M. POWELL. Syracuse, New York, 1992, s. 151-184.
- BEK-PEDERSEN K.: *Are the Spinning Nornir just a Yarn? A Closer Look at Helgakvida Hundingsbana 12-4*. W: *The Fantastic in Old Norse Icelandic Literature, Preprint Papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006*. Red. J. MCKINNELL, D. ASHURST, D. KICK. Durham 2006, t. 1, s. 123-129.
- — : *Are the Spinning Nornir Just a Yarn? "Viking and Medieval Scandinavia"* 2007, t. 3, s. 1-10.
- — : *Nornir in Old Norse mythology*. Edinburgh 2008.
- — . *Fate and Weaving: Justification of a Metaphor*. "Viking and Medieval Scandinavia" 2009, t. 5, s. 23-39.
- — . *The Norns in Old Norse Mythology*. Edinburgh 2011.
- — : *The Norns: Representatives of Fate in Old Norse Tradition*. W: *Goddesses in World Culture*. Red. P. MONAGHAN. Santa Barbara-Denver-Oxford 2011, t. II, s. 267-280.
- BEKKER-NIELSEN H.: *Church and Schoolroom - and Early Icelandic Literature*. W: *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th Birthday, 26th of May 1986*. Red. R. SIMEK. Wien-Köln-Graz 1986, s. 13-18.
- BENJAMÍN KRISTJÁNSSON: *Skálholtsskóli*. W: *Skálholtshátíðin 1956: Minning níu alda biskupsdóm á Íslandi*. Red. SVEINN VÍKINGUR. Hafnafjörður 1958, s. 195-259.
- Beyond the Roman Frontier. Roman Influences on the Northern Barbaricum*. Red. T. GRANE. Roma 2006.
- BHABHA H. : *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*. "October" 1984, t. 28, s. 125—33.
- — : *The Location of Culture*. London 1994.
- BJARNI GUÐNASON: *Theodoricus og íslenskir sagnaritarar*. W: *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*. Red. EINAR G. PÉTURSSON, JÓNAS KRISTJÁNSSON. Reykjavík 1977, s. 107-120.
- BJØRSHOL WÆRDAHL R.: *The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands into the Norwegian realm, c. 1195-1397*. Leiden - Boston 2011.
- BOEYE K. & N.B. PANDEY: *Augustus as Visionary: The Legend of the Augustan Altar in S. Maria in Aracoeli, Rome*. W: *Afterlives of Augustus, AD 14-2014*. Red. P.J. GOODMAN. Cambridge 2018, s. 152-177.

- BOJE MORTENSEN L.: *Saxo Grammaticus' View of the Origin of the Danes and his Historiographical Models*. "Cahiers de l'Institut du moyen—âge Grec et Latin" 1987, t. 55, s. 169—83.
- — : *Philosophical Learning on the Edges of Latin Christendom. Some Late Twelfth-Century Examples from Scandinavia, Poland, and Palestine*. W: *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy January 10-13, 1996*. Red. S. EBBESEN, L.R. FRIEDMAN. Copenhagen 1999.
- — : *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus and Landolfus Sagax Manuscripts*. "Filologia mediolatina" 1999-2000, t. VI-VII, s. 101-200.
- — : *The Anchin manuscript of Passio Olavi (Douai 295), William of Jumièges, and Theodoricus Monachus: New evidence for intellectual relations between Norway and France in the 12th century*. "Symbolae Osloenses" 2000, t. 75, nr 1, s. 165 — 189.
- — : *The Nordic archbishoprics as literary centres around 1200*. W: *Archbishop Absalon of Lund and his world*. Red. K. FRIIS-JENSEN. Roskilde 2000, s. 133-157.
- — : *Den formative dialog mellem latinsk og folkesproglig litteratur ca. 600-1250: Udkast til en dynamisk model*. W: *Reykholt som makt- og laerdomssenter i den islandske kontekst, Snorrastofa Rit 3:3*. Red. E. MUNDAL. Reykholt 2006, s. 229-271.
- — : *From Vernacular Interviews to Latin Prose (ca. 600-1200)*. W: *Oral Art Forms and their Passage into Writing*. Red. E. MUNDAL, J. WELLENDOFF. Copenhagen 2008.
- BOND WEST D.: *Biblical Allusions in Sverris saga*. Reykjavik 2012.
- BORCHARDT F.L.: *Etymology in Tradition and in the Northern Renaissance*. "Journal of the History of Ideas" 1968, t. 29, nr 3, s. 415—29.
- BOYER R.: *Fate as a Deus Otiosus in the Íslendingasögur: A Romantic View?* W: *Sagnaskemmtun, Studies in Honour of Hermann Palsson*. Red. R. SIMEK, JÓNAS KRISTJÁNSSON, H. BEKKER-NIELSEN. Vienna 1986, s. 61–77.
- — : *Sturlunga saga et Gyðinga saga*. W: *Eyvindarbók. Festskrift til Eyvind Fjeld Halvorsen 4. mai 1992*. Red. F. HØDNEBØ. Oslo 1992, s. 41-48.
- BRADFORD CHURCHILL J.: *The Lucky Cato, and His Wife*. "Phoenix" 2001, t. 55, nr 1/2, s. 98-107.
- BRÉGAINT D.: *Vox Regis. Royal Communication in High Medieval Norway*. Leiden 2015.
- BREITEIG B.: *Studier i "En tale mot biskopene"*. Trondheim 1966.
- BRENTJES S., A.FIDORA, M.M.TISCHLER: *Towards a New Approach to Medieval Cross-Cultural Exchanges*. "Journal of Transcultural Medieval Studies" 2014, t. 1, nr 1, s. 9–50.
- Brill's Companion to Lucan*. Red. P. ASSO. Leiden-Boston 2011.
- BURKE P.: *Cultural Hybridity*. Cambridge 2009.
- BYOCK J.: *Saga Form, Oral Prehistory, and the Icelandic Social Context*. "New Literary History" 1984—1985, t. 16, s. 153—173.
- — : *Pagan and Christian Burial Sites at Hrisbrú : The Mosfell Archaeological Project*, 2002.
- BYRNE PH.: *More than Roman Salt: Sallust, Caesar and Cato in Twelfth- and Early Thirteenth Century Moral Thought*. "Cerae: An Australasian Journal of Medieval and Early Modern Studies" 2018, t. 5, s. 1-26.
- CANCLINI N.G.: *Hybrid Cultures*. Minneapolis 1990.
- CANTER H.V.: 'Fortuna' in Latin Poetry. "Studies in Philology" 1922, t. 19, s. 64– 82.
- CHAMPEAUX J.: *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I: Fortuna dans la religion archaïque*. Rome 1982.
- CHESTERMAN A.: *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam 1997.
- CIKLAMINI M.: *Snorri Sturluson*. Boston 1978.

- — : *Exempla in an Old Norse Historiographic Mold*. „Neophilologus“ 1997, t. 81, nr 1, s. 71–87.
- CIPOLLA A.: *Alexanders saga. Una biografia eroica dell'età di Hákon il Grande*. W: *Filologia romanza, filologia germanica. Intersezioni e diffrazioni*. Red. A.M. BABBI, A. CIPOLLA. Verona 1997, s. 389–436.
- Classical Literature and Learning in Medieval Irish Narrative*. Red. R. O'CONNOR. Cambridge 2014.
- Classics and the Uses of Reception*. Red. CH. MARTINDALE, R.F. THOMAS. Oxford 2006.
- CLUNIES ROSS M.: *Snorri Sturluson's use of the Norse origin—legend of the sons of Fornjótr in his "Edda"*. „Arkiv för nordisk filologi“ 1983, t. 98, s. 47–66.
- — : *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*. Odense 1987.
- — : *History, myth and genealogy in early Iceland*. W: IDEM: *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. T. 2: *The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*. Odense 1998, s. 76–96.
- — : *Authentication of Poetic Memory in Old Norse Skaldic Verse*. W: *Minni and Muninn. Memory in Medieval Nordic Culture*. Ed. P. HERMANN, S.A. MITCHELL, AGNES S. ARNÓRSDÓTTIR. Turnhout 2014, s. 59–74.
- COHEN J.J.: *Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain: On Difficult Middles*. New York—Basingstoke 2006.
- COLE R.: *One or several Jews? The Jewish massed body in Old Norse literature*. „Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies“ 2014, t. 5, s. 346–358.
- — : *The French Connection, or Þórr versus the Golem*. „Medieval Encounters“ 2014, t. 20, s. 238–260.
- Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*. Ed. P.W. STOCKHAMMER. Berlin—Heidelberg 2012.
- COOKE J.D.: *Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism*. „Speculum“ 1927, t. 2, s. 396–410.
- COPELAND R.: *The Curricular Classics in the Middle Ages*. W: *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*. T. 1: 800–1558. Red. R. COPELAND. Oxford 2016, s. 21–34.
- COPELAND R.: *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge 1991.
- COROBAN C.: *Monarch and Knight-Erudite*. W: C. COROBAN: *Ideology and Power in Norway and Iceland, 1150–1250*. Newcastle upon Tyne 2018.
- CORRIE M.: *Fortune and the Sinner: Chaucer, Gower, Lydgate and Malory's Morte Darthur*. „Literature Compass“ 2008, t. 5, s. 207–219.
- — : *'God May Well Forde Desteny': Dealing with Fate, Destiny, and Fortune in Sir Thomas Malory's Le Morte Darthur and Other Late Medieval Writing*. „Studies in Philology“ 2013, t. 110, s. 690–713.
- COTTICA D.: *Spinning in the Roman World: from Everyday Craft to Metaphor of Destiny*. W: *Ancient Textiles. Production, Craft and Society*. Red. C. GILLIS, M.L.B. NOSCH. Oxford 2007, s. 220–228.
- COTTS J.D.: *The Formation of a Clerical Mind*. W: J.D. COTTS: *The Clerical Dilemma: Peter of Blois and Literate Culture in the Twelfth Century*. Washington, DC 2009, s. 96–130.
- CROSLAND J.: *Lucan in the Middle Ages, with Special Reference to Old French Epic*. „The Modern Language Review“ 1930, t. 25, s. 32–51.
- CZARNECKI P.: *Sagi biskupie (biskupasögur)*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 119–132.

- CURTIUS E.R.: *Etymology as a category of thought*. W: E. R. CURTIUS: *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton & Oxford 1973, s. 495—500.
- DAINTREE D.: *The Virgil Commentary of Aelius Donatus — Black Hole or 'Éminence Grise'?* "Greece & Rome" 1990, t. 37, nr 1, s. 65—79.
- DE POURCQ M.: *Classical Reception Studies: Reconceptualizing the Study of the Classical Tradition*. "The International Journal of the Humanities" 2012, t. 9, nr 4, s. 219-225.
- DE VRIES J.: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden 1962.
- DICK B.F.: *Fatum and Fortuna in Lucan's Bellum Civile*. "Classical Philology" 1967, t. 62, s. 235—42.
- DÍAZ- VERA J.E.: *Metaphor and Metonymy across Time and Cultures: Perspectives on the Sociohistorical Linguistics of Figurative Language*. Berlin 2014.
- DIETRICH B.C.: *The Spinning of Fate in Homer*. "Phoenix" 1962, t. 16, nr 2, s. 86-101.
- DINTER M.T.: *Anatomizing Civil War: Studies in Lucan's Epic Technique*. Ann Arbor 2012.
- DIVJAK A.: *Studies in the Traditions of Kirialax saga*. Ljubljana 2009.
- — : *The Traces of the Battle of the Frigid River in Veraldar saga, Ambrósíus saga Biskups and its Potential Echoes in Kirialax saga*. "Acta Histriae" 2010, t. 18, nr 1—2, s. 1-22.
- — : *Troy as proto-tourist attraction in Alexanders saga and Kirialax saga*. "Quaestus. Multidisciplinary Research Journal" 2014, nr 5, s. 66-82.
- DOREN A.: *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*. "Vorträge der Bibliothek Warburg" 1922/23, t. 2, s. 71—144.
- DRISCOLL M.: *Late Prose Fiction (lygisögur)*. W: *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Ed. R. MCTURK. Oxford 2005, s. 190-204.
- DRONKE P. & U.: *The Prologue of the Prose "Edda": Explorations of a Latin Background*. W: *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*. Red. JAKOB BENEDIKTSSON, EINAR G. PÉTURSSON, JÓNAS KRISTJÁNSSON. Reykjavík 1977, s. 153—176.
- DRONKE U.: *Classical Influences on Early Norse Literature*. W: *Classical Influences on European Culture A.D. 500—1500*. Red. R.R. BOLGER. Cambridge 1971, s. 143-149.
- EBEL U.: *Der Trojanische Norden Zum Geopolitischen Konzept Snorris Und Seiner Fraktion*. Dostepne w: <http://www.uwe-ebel.eu/ALTNORDISTIK/Der%20trojanische%20Norden.pdf> (dostęp 27.06.2017)
- Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537: Sokelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Red. S. IMSEN. Trondheim 2003.
- ECO U.: *Towards a Semiotic Enquiry into the Television Message*. "Working Papers in Cultural Studies" 1972, t. 3, s. 103-121.
- — : *A Theory of Semiotics*. Bloomington 1976.
- — : *The Limits of Interpretation*. Bloomington 1990.
- EIDINOW E.: *Luck, Fate and Fortune : Antiquity and its Legacy*. Oxford 2011.
- EINAR ARNÓRSSON: *Suðurgöngur Íslendinga í fornöld*. "Saga" 1954—1958, t. 2, s. 1—45.
- EINAR BJARNASON: *Lögréttumannatal*. Reykjavík 1952—1955.
- EINAR JÓNSSON: *Ættir Austfirðinga*. Reykjavík: Austfirðingafélagið, 1953.
- EINAR ÓLAFUR SVEINSSON: *Alexandreis et la Saga d'Alexandre*. W: *Rencontres et courants littéraires franco-scandinaves. Actes du 7e Congrès international d'histoire des littératures scandinaves; Paris 7 - 12 juillet 1968*. Red. M. GRAVIER. Paris 1972, s. 11—40.
- ELDEVIK R.: *The Dares Phrygius version of Trójumanna saga : a case study in the cross-cultural mutation of narrative*. Ann Arbor 1989.
- — : *Women's Voices in Old Norse Literature: The Case of Trójumanna saga*. W: *Cold Counsel: Women in Old Norse Literature and Mythology*. Red. S.M. ANDERSON, K. SWENSON. New York 2002, s. 55-80.

- — : *What's Hecuba to them? Medieval Scandinavian Encounters with Classical Antiquity*. W: *Scandinavia and Europe 800 – 1350*. Red. J. ADAMS & K. HOLMAN. Turnhout 2004, s. 345–354.
- ELIAS N.: *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford 2000.
- ENGELS D.W.: *Classical cats : the rise and fall of the sacred cat*. London-New York 1999.
- ENRIGHT M.J.: *The Goddess Who Weaves: Some Iconographic Aspects of Bracteates of the Fürstenberg Type*. "Frühmittelalterliche Studien" 1990, t. 24, s. 54 – 70.
- ERIKSEN S.G.: *Mode of Reception and Function of Medieval Texts: A Comparative Study of Elye de Saint-Gilles and Elis saga ok Rósamundu*. "The Journal of English and Germanic Philology" 2013, t. 112, nr 1, s. 1-25.
- ERIKSEN S.G., K.G. JOHANSSON: *Francia et Germania – Translations and the Europeanisation of Old Norse Narratives*. W: *Francia et Germania. Studies in Strengleikar and Þiðreks saga af Bern*. Red. K.G. JOHANSSON, R. FLATEN. Oslo 2012, s. 9-51.
- EVANS V.: *A Glossary of Cognitive Linguistics*. Edinburgh 2007.
- EVEN-ZOHAR I.: *Teoria polisystemów*. "Przestrzenie teorii" 2007, nr. 7, s. 347-367.
- FAULKES A.: *The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library*. W: *Sjötiú ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*. Ed. JAKOB BENEDIKTSSON, EINAR G. PÉTURSSON & JÓNAS KRISTJÁNSSON. Reykjavík 1977, s. 177—190.
- — : *Descent from the Gods*. "Mediaeval Scandinavia" 1978—79, t. 11, s. 92—125.
- — : *The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists*. "Saga—Book (of the Viking Society for Northern Research)" 2005, t. XXIX, s. 115—119.
- FISCHER CH.: *Bog bodies of Denmark and north-west Europe*. W: *Mummies, Disease & Ancient Cultures*. Cambridge 1998, s. 237–262.
- FISH S.: *Interpretacja, retoryka, polityka : eseje wybrane*. Kraków 2008.
- FOOTE P.: *Achen, Lund, Hólar*. W: *Les relations littéraires Franco-Scandinaves au moyen age. Actes du Colloque de Liège*. Red. M. GRAVIER. Paris 1975, s. 53-76.
- — : *Latin Rhetoric and Icelandic Poetry. Some Contacts*. W: *Aurvandilstá. Norse Studies*. Red. M. BARNES, H. BEKKER-NIELSEN, G.W. WEBER. Odense 1984, s. 249–70.
- FOUCAULT M.: *Lecture 6. 11 February 1976*. W: M. FOUCAULT: *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975—76*. New York 2003, s. 115—140.
- FRAKES J.C.: *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages: The Boethian Tradition*. Leiden 1988.
- FRIEDRICH W.H.: *Cato, Caesar Und Fortuna Bei Lucan*. "Hermes" 1938, t. 73, nr 4, s. 391–423.
- GALPIN S.L.: *Fortune's Wheel in the Roman De La Rose*. "PMLA" 1909, t. 24, s. 332–42.
- GARMAN A.G.: *Survivals of the Cult of the Matronae into the Early Middle Ages and Beyond*. "Anistoriton Journal" 2007, t. 11, s. 1-6.
- — : *The Cult of the Matronae in the Roman Rhineland: An Historical Evaluation of the Archaeological Evidence*. Lewiston, NY 2008.
- GENETTE G.: *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*. Tłum. T. STRÓŻYŃSKI i A. MILECKI. Gdańsk 2014.
- GIANNAKIS G.: *The 'Fate-as-Spinner' motif: a study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European, Part I*. "Indogermanische Forschungen" 1998, t. 103, s. 1-27.
- — : *The 'Fate-as-Spinner' motif: a study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European, Part II*. "Indogermanische Forschungen" 1999, t. 104, s. 95-109.
- — : *Light is life, dark is death: An ancient Greek and Indo-European metaphor*. ΔΩΔΩΝΗ - «Φιλολογία» 2001, t. 30, s. 127-153.

- GÍSLI SIGURÐSSON: *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method*. Przeł. N. JONES. Cambridge 2004.
- GOFFART W.: *The Supposedly 'Frankish' Table of Nations: An Edition and Study*. "Frühmittelalterliche Studien" 1983, t. 17, s. 98—130.
- GOGOSZ R.: *Sagi o Islandczykach (Íslendingasögur)*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 15—39.
- GOTOFF H.C.: *The Transmission of the Text of Lucan in the Ninth Century*. Cambridge, MA 1971.
- GOTTSKÁLK JENSSON: *The Lost Latin Literature of Medieval Iceland. The Fragments of the Vita sancti Thorlaci and Other Evidence*. "Symbolae Osloenses" 2004, t. 79, s. 150-170.
- — : *The Latin fragments of Þorláks saga helga and their classical context*. W: *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages: Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July—2nd August 2003*. Ed. R. SIMEK & J. MEURER. Bonn 2005, s. 257-267.
- — : *Were the Earliest Fornaldarsögur written in Latin?* W: *Fornaldarsagaerne. Myter of virkelighed*. Red. A. NEY, ÁRMANN JAKOBSSON, A. LASSEN. Copenhagen 2008, s. 79-91.
- GRANE T.: *The Roman Empire and Southern Scandinavia — a Northern Connection! A re-evaluation of military—political relations between the Roman Empire and the Barbaricum in the first three centuries AD with a special emphasis on southern Scandinavia*. Copenhagen 2007.
- GREENE W.CH.: *Moirai, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge 1944.
- GOGŁOZA W.: *Anarchistyczne wizje bezpaństwowego ładu społeczno—politycznego średniowiecznej Islandii — zarys krytyki*. "Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa" 2007, nr 10, s. 241—261.
- — : *Upadek policentrycznego porządku konstytucyjnego średniowiecznej Islandii w świetle teorii stanu natury Roberta Nozicka*. W: *Oblicza wolności. Od klasycznego liberalizmu do libertarianizmu*. Red. S. GÓRKA, T. SŁUPIK, G. SZEWCZYK. Katowice 2013, s. 47—72.
- GRIFFIN M.: *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I*. "Greece & Rome" 1986, t. 33, nr 1, s. 64—77.
- — : *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II*. „Greece & Rome" 1986, t. 33, nr 2, s. 192—202.
- GROPPER S.: *Sallust auf Isländisch: Ein Beispiel für die Position der mittelalterlichen Übersetzung zwischen Textrezeption und Textproduktion*. W: *Lucans Bellum civile. Studien zum Spektrum seiner Rezeption von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*. Red. CH. WALDE. Trier 2009, s. 155—173.
- — : *Fate*. W: *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*. Red. ÁRMANN JAKOBSSON, SVERRIR JAKOBSSON. London - New York 2017, s. 198 – 209.
- GRØNBECH V.P.: *The Culture of the Teutons*. Trans. W. WORSTER. London 1931.
- GULLICK M.: *A Preliminary Account of the English Element in Book Acquisition and Production in Norway before 1225*. W: *Latin Manuscripts of Medieval Norway. Studies in Memory of Lilli Gjerløw*. Red. E. KARLSEN. Oslo 2013, s. 103-122.
- GUNNAR KARLSSON: *Stofnár Þingeyraklausturs*. "Saga" 2008, t. XLVI, nr 1, s. 159—67.
- GUNNES E.: *Kongens ære. Kongemakt og kirke i «En tale mot biskopen»*. Oslo 1971.
- GUREVICH A.: *The Origins of European Individualism*. Oxford - Cambridge 1995.
- GUSTAVSON H.: *Latin and Runic in Scandinavian Runic Inscriptions*. W: *Runische Schriftkultur in kontinental-skandinavischer und -angelsächsischer Wechselbeziehung*. Red. K. DÜWEL. Berlin-New York 1994.
- GUÐBJÖRG KRISTJÁNSDÓTTIR: *Um endurheimta fegurð drottningar, ættingja hennar og fyrsta eiganda*. W: *Pusund og eitt orð sagt Sigurgeiri Steingrímssyni fimmtugum 2. október 1993*.

- Red. GUÐVARÐUR MÁR GUNNLAUGSSON, SIGURGEIR STEINGRÍMSSON & GÍSLI SIGURÐSSON. Reykjavík 1993.
- GUÐMUNDUR FRÍÐJÓNSSON: *Ljóðabréf til Stephans G. Stephanssonar*. W: „Sunnanfari” 1902, t. 10, nr 5, s. 34-35.
- GUÐRÚN ÁSA GRÍMSDÓTTIR: *Biskupsstóll í Skálholti*. W: *Saga biskupsstólanna: Skálholt 950 ára 2006, Hólar 900 ára*. Red. GUNNAR KRISTJÁNSSON & ÓSKAR GUÐMUNDSSON. Akureyri-Hólar 2006, s. 21-244.
- HAEUSSLER R.: *Interpretatio Indigena. Re-Inventing local cults in a global world*. "Mediterraneo antico" 2012, t. XV, nr 1-2, s. 143-174.
- HAGMAN N.: *Kring några motiv i Hávamál*. "Arkiv för nordisk filologi" 1957, t. 72, s. 13-24.
- HAKI ANTONSSON: *Salvation and Early Saga Writing in Iceland: Aspects of the Works of the Þingeyrar Monks and their Associates*. "Viking and Medieval Scandinavia" 2012, t. 8, s. 71-140.
- HALLBERG P.: *Fakultetsopposition to Lönnroth*, 1963, 1963—64, 1964, 1965a. "Samlaren" 1965, t. 86, s. 157—84.
- — : *Medeltidslatin och sagaprosa: Några kommentarer till Lars Lönnroths studier i den isländska sagalitteraturen*. "Arkiv för nordisk filologi" 1966, t. 81, s. 258—76.
- — : *The Concept of gipta, gæfa, hamingja in Old Norse Literature*. W: *Proceedings of the First International Saga Conference*. Red. P. FOOTE, HERMANN PÁLSSON, D. SLAY. London 1973, s. 143-83.
- HALLDÓR ÞORBERGSSON: *Annáll Halldórs Þorbergssonar lögréttumanns eða Seiluannáll 1641-1658*. W: *Annálar 1400-1800*. Ed. HANNES ÞORSTEINSSON. Reykjavík 1922-1927, t. I, s. 273-316.
- Handbook of Translation Studies*. Red. Y. GAMBIER, L. VAN DOORSLAER. Amsterdam-Philadelphia 2011.
- HANSEN J.S.TH.: *Observations on Theodoricus Monachus and his history of the old Norwegian kings, from the end of the XII sec.* "Symbolae Osloenses" 1945, t. 24, s. 164-180.
- — : *Theodoricus Monachus and European Literature*. "Symbolae Osloenses" 1949, t. 27, s. 70-127.
- HANSSON G.: *How to Recognize An "Interpretive Community" When You See One*. "Empirical Studies of the Arts" 1989, t. 7, nr 2, s. 163—173.
- HARDWICK L.: *Translating Words, Translating Cultures*. London 2000.
- — : *Reception Studies*. Oxford-New York 2003.
- HARDWICK L., CH.STRAY: *A Companion to Classical Receptions*. Oxford 2008.
- HARKNESS A.: *The Scepticism and Fatalism of the Common People of Rome as Illustrated by the Sepulchral Inscriptions*. "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1899, t. 30, s. 56-88.
- HARRIS J.R.: *The Middle Irish adaptation of Lucan's Bellum Civile: an exercise in creative conventionality*. „Egise: A Journal of Irish Studies" 1995, t. 28, s. 103-128.
- HASTRUP K.: *Establishing an Ethnicity. The Emergence of the 'Icelanders' in the Early Middle Ages*. W: *Semantic Anthropology*. Red. D. PARKIN. London 1982, s. 145-160.
- — : *Defining a Society: The Icelandic Free State Between Two Worlds*. "Scandinavian Studies" 1984, t. 56, nr 3, s. 235-255.
- HAUGEN E.: *The Semantics of Icelandic Orientation*. "WORD" 1957, t. 13, nr 3, s. 447—459.
- HÁKI ANTONSSON: *Árna Saga Biskups as Literature and History*. "The Journal of English and Germanic Philology" 2017, t. 116, nr 3, s. 261-285.
- HELGI GUÐMUNDSSON: *Hóras*. W: HELGI GUÐMUNDSSON: *Land úr landi: Greinar*. Reykjavík 2002.
- HELGI ÞORLÁKSSON: *Þorgils á Þingeyrum. Um upphaf Þingeyraklaustur*. "Saga" 2008, t. XLVI, nr 1, s. 168-180.

- HELLER-ROAZEN D.: *Fortune's Faces: The "Roman de la Rose" and the Poetics of Contingency*. Baltimore 2003.
- HERMANN PÁLSSON: *Um gæfumenn og ógæfu í íslenskum fornsögum*. W: *Afmælisrit Björns Sigfússonar*. Red. BJÖRN TEITSSON, BJÖRN ÞORSTEINSSON, SVERRIR TÓMASSON. Reykjavík 1975, s. 135–53.
- — : *Áhrif Hugsvinnsmála á aðrar fornbókmenntir*. Reykjavík 1985.
- — : *Bækur æxlast af bókum*. „Skírnir” 1988, t. 162, s. 35–50.
- — : *Boklig lærdom í Sverris saga*. „Maal og minne” 1991, s. 59–76.
- HESLOP K.: *Minni and the Rhetoric of Memory in Eddic, Skaldic, and Runic Texts*. W: *Minni and Muninn. Memory in Medieval Nordic Culture*. Ed. P. HERMANN, S.A. MITCHELL, AGNES S. ARNÓRSDÓTTIR. Turnhout 2014, s. 75–108.
- HIGHET G.: *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*. New York-Oxford 1985.
- HOBSON J.: *Euhemerism and the Veiling of History in Early Scandinavian Literature*. “The Journal of English and Germanic Philology” 2017, t. 116, nr 1, s. 24–44.
- HOFMANN D.: *Accessus ad Lucanum: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Rómverja saga und Veraldar saga*. W: *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th Birthday, 26th of May 1986*. Red. R. SIMEK, JÓNAS KRISTJÁNSSON, H. BEKKER-NIELSEN. Wien-Köln-Graz 1986, s. 121–151.
- — : *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*. Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1997.
- HOLLENGREEN L.H.: *Translatio or the Transmission of Culture in the Middle Ages and the Renaissance. Modes and Messages*. Turnhout 2009.
- HOLTSMARK A.: *En tale mot biskopene : en sproglig-historisk undersøkelse : med facsimilia*. Oslo: 1931.
- — : *Skaro a skidi. Til tolkningen av Voluspa str. 20*. “Maal og Minne” 1951, s. 81–89.
- HOWARD M.: *The Legend of Pontius Pilate in Icelandic and Middle Low German*. University of Wisconsin—Madison 1971.
- — : *The Legend of Pontius Pilate*. “Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik” 1973, t. 5, s. 95–118.
- HOWELL B.: *Changing Scripts for Changing Times: Digraphia in Mediaeval Scandinavia*. “Scandinavica. An International Journal of Scandinavian Studies” 2013, nr 52, s. 6–32.
- Hybrid identities*. Ed. F. SABATÉ. Bern 2014.
- IRLENBUSCH-REYNARD L.: *Translations at the Court of Hákon Hákonarson: a well planned and highly selective programme*. “Scandinavian Journal of History” 2011, t. 36, nr 4, s. 387–405.
- Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*. Red. PÁLL EGGERT ÓLASON, ÓLAFUR Þ. KRISTJÁNSSON, JÓN GUÐNASON, S. LÍNDAL. Reykjavík, 1948–1976, t. I–VI.
- Hybrid identities*. Ed. F. SABATÉ. Bern 2014.
- INGLEDEW F.: *The Book of Troy and the Genealogical Construction of History: The Case of Geoffrey of Monmouth's Historia Regum Britanniae*. “Speculum” 1994, t. 69, nr 3, s. 665–704.
- JACKSON T. N.: *On the Old Norse System of Spatial Orientation*. “Saga—Book (of Viking Society for Northern Research)” 1998, t. 25, s. 72–82.
- — : *Ways on the 'Mental Map' of Medieval Scandinavians*. “Analecta Septentrionalia” 2009, t. 65, s. 211–220.
- JAKOB BENEDIKTSSON: *Gísli Magnússon (Visi-Gísli): Aevisaga, ritgerðir, bréf*. Reykjavík 1939.
- — : *Rádagerðir Visa-Gisla í Hollandi*. “Gripla” 1979, t. III, s. 7–18.

- — : *To stiltræk i Rómverja saga*. W: *Eyvindarbók. Festskrift til Eyvind Fjeld Halvorsen 4. mai 1992*. Red. F. HÖDNEBØ. Oslo 1992, s. 133-137.
- — : *Fáein orð um Stjórn II*. W: *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*. Red. GÍSLI SIGURÐSSON, G. KVARAN, SIGURGEIR STEINGRÍMSSON. Reykjavík 1994, s. 449-454.
- — : *Some Observations on Stjórn and the Manuscript AM 227 fol.* "Gripla" 2004, t. XV, s. 7-42.
- JANUS JÓNSSON: *Um klaustrin á Íslandi*. "Tímarit Hins íslenska bókmenntafélags" 1887, t. 8, s. 174-265.
- — : *Saga latínuskóla á Íslandi til 1846*. "Tímarit Hins íslenska bókmenntafélags" 1893, t. 14, s. 1-97.
- JAEGER C.S.: *The origins of courtliness : civilizing trends and the formation of courtly ideals, 939-1210*. Philadelphia 1985.
- JOCHENS J.M.: *The church and sexuality in medieval Iceland*. "Journal of Medieval History" 1980, t. 6, nr 4, s. 377-392.
- — : *Romance, Marriage, and Social Class in the Saga World*. W: *Romance and Love in Late Medieval and Early Modern Iceland: Essays in Honor of Marianne Kalinke*. Red. K. WOLF & J. DENZIN. *Islandica LIV*. Ithaca 2008, s. 65-79.
- JOCHYMEK A.: *Social Margins in Karlamagnús saga : The Rejection of Poverty*. W: *Social Norms in Medieval Scandinavia*. Red. J. MORAWIEC, A. JOCHYMEK, G. BARTUSIK. Leeds 2019, s. 229-238.
- JÓHANNA KATRÍN FRÍÐRIKSDÓTTIR: *Ideology and Identity in Late Medieval Northwest Iceland. A Study of AM 152 fol.* "Gripla" 2014, t. XXV, s. 87-128.
- JÓHANN PÁLL ÁRNASON: *A Mutating Periphery: Medieval Encounters in the Far North*. "Gripla" 1990, t. XX, s. 17-48.
- — : *Icelandic Anomalies*. "Thesis Eleven" 2004, t. 77, nr 1, s. 103-120.
- JOHANSSON K.G.: *Texter i rörelse. Översättning, original textproduktion och trädning på norra Island 1150-1400*. W: *Übersetzung im skandinavischen Mittelalter*. Red. V. JOHANTERWAGE, S. WÜRTH. Wien 2007, s. 83 - 106.
- JOHNSEN A.O.: *Om St. Victorklosteret og Nordmennene. En skisse*. "Historisk tidsskrift" 1943-1946, t. 33, s. 405-432.
- JOHNSON R.E.: *Eyrbyggja and Icelandic Scholasticism. The Boethian Influence on Saga Narrative*. Reykjavík 2014.
- JOHNSON R.R.: *Does Plato's 'Myth of Er' Contribute to the Argument of the 'Republic'?* "Philosophy & Rhetoric" 1999, t. 32, nr 1, s. 1-13.
- JÓNAS GÍSLASON: *Island (till 1700)*. W: *Ur nordisk kulturhistoria. Universitetsbesöken i utlandet före 1660*. Red. MAUNO JOKIPII & ILKKA NUMMELA. Jyväskylä 1981, s. 119-140.
- JONES G.: *Fjörbaugsgarðr*. "Medium Ævum" 1940, t. 9, nr 3, s. 155-163.
- JÓN HELGASON: *Gyðinga saga i Trondheim*. "Opuscula", t. 5, "Bibliotheca Arnarnagaeana", t. 31. Copenhagen 1975, s. 343-376.
- JÓN JÓHANNESSON: *Upphaf Skálholts og hinir fyrstu Skálhýltingar*. W: *Skálholtshátíðin 1956: Minning níu alda biskupsdóm á Íslandi*. Red. SVEINN VÍKINGUR. Hafnafjörður 1958, s. 131-138.
- JÓN SIGURÐSSON: *Lögsögumannatal og lögmanna á Íslandi, með skýringargreinum og fylgiskjöllum*. W: *Safn til sögu Íslands og íslenskra bókmenta að fornu og nýju*. Red. JÓN SIGURÐSSON, KONRÁÐ GÍSLASON, GÍSLI BRYNJÚLFSSON. Kaupmannahöfn 1886, t. II, s. 1-250.
- JÓN VÍÐAR SIGURÐSSON: *The Icelandic aristocracy after the fall of the free state*. "Scandinavian Journal of History" 1995, t. 20, nr 3, s. 153-166.
- — : *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*. Odense 1999.

- — : *Kings, Earls and Chieftains. Rulers in Norway, Orkney and Iceland c. 900—1300*. W: *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*. Ed. G. STEINSLAND; JÓN VÍÐAR SIGURÐSSON; J.E. REKDAL & I.C.D. BEUERMANN. Turnhout 2011, s. 69 — 108.
- — : *The making of a 'skattland': Iceland 1247–1450*. W: *Rex Insularum. The King of Norway and his "skattlands" as a political system c.1260-c.1450*. Red. S. IMSEN. Bergen 2014, s. 181-225.
- JUCKNIES R.: *Der Horizont eines Schreibers. Jón Eggertsson (1643–89) und seine Handschriften*. Frankfurt am Main 2009.
- JØRGENSEN J. G.: *The Lost Vellum Kringla*. Copenhagen 2007.
- KAIPER A.: *Sagi legendarne (fornaldarsögur)*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 153—175.
- KÅLUND KR.: *Om håndskrifterne af Sturlunga saga og dennes enkelte bestanddele*. "Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie" 1901, t. 16, s. 259-300.
- KANERVA K.: *Ógæfa (misfortune) as an Emotion in Thirteenth-Century Iceland*. "Scandinavian Studies" 2012, t. 84, s. 1–26.
- KARLSEN E. & K. VATSEND: *On Theodoricus Monachus' Use of Late Classical Authors*. „Collegium Medievale“ 2003, t. 16, s. 239-264.
- KARLSEN E.: *Latin Manuscripts of Medieval Norway: Survival and Losses*. W: *Latin Manuscripts of Medieval Norway. Studies in Memory of Lilli Gjerløw*. Red. E. KARLSEN. Oslo 2013, s. 27-36.
- KARRAS R.M.: *Marriage and the Creation of Kin in the Sagas*. "Scandinavian Studies" 2003, t. 75, nr 4, s. 473–490.
- Katalog öfver Kongl. Bibliotekets fornisländska och fornnorska handskrifter*. Red. V. GÖDEL. Stockholm 1897-1900.
- Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*. Red. KR. KÅLUND. København 1889-94.
- KEATS-ROHAN K.S.B.: *Prosopography and computing: A marriage made in heaven?* "History and Computing" 2010, t. 12, nr 1, s. 1-11.
- KIRBY I.J.: *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*. Reykjavik 1976-1980.
- — : *Bible Translation in Old Norse*. Genève 1986.
- — : *The Bible and biblical interpretation in medieval Iceland*. W: *Old Icelandic Literature and Society*. Red. M. CLUNIES ROSS. Cambridge 2000, s. 284–301.
- KLIMA G.: *Medieval Philosophy Of Language*. W: *Routledge Companion to Philosophy of Language*. Ed. G. RUSSELL & D. FARA. New York 2012.
- — : *The Medieval Problem of Universals*. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*. Ed. E. N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/davidson/>;
- KLINGENBERG H.: *Trór Thórr (Thor) wie Trōs Aeneas. Snorra Edda Prolog, Vergil Rezeption und altisländische Gelehrte Urgeschichte*. "Alvíssmál" 1992, t. 1, s. 17—54.
- — : *Odin und die Seinen. Altisländischer Gelehrter Urgeschichte anderer Teil*. "Alvíssmál" 1993, t. 2, s. 31—80.
- — : *Odins Wanderzug nach Schweden. Altisländische Gelehrte Urgeschichte und mittelalterliche Geographie*. "Alvíssmál" 1993, t. 3, s. 19—42.
- KRAGGERUD E.: *Boethius and the Preface of Theodoricus' Historia - opinio versus oblivio once again*. "Collegium medievale" 2015, t. 18, s. 144-147.
- KRAKOW A.: *Die Óláfs saga Tryggvasonar der Flateyjarbók: Struktur und Gestaltung einer spätmittelalterlichen Konungasaga*. Berlin 2009.
- KRISTEVA J.: *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Kraków 2007.

- — : *Semeiotike. Studia z zakresu semanalizy*. Tłum. T. STRÓŻYŃSKI. Gdańsk 2015.
- KRISTJÁN ALBERTSSON: *Hverfanda hvel*. "Skirnir" 1977, t. 151, s. 57–58.
- KRISTJÁN ELDJÁRN: *Kuml og haugfé úr heiðnum sið á Íslandi*. Reykjavík 2000.
- LAKOFF G., M. JOHNSON: *Metaphors We Live By*. Chicago 1980.
- — : *The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System*. "Cognitive Science" 1980, t. 4, s. 195–208.
- LANDAU P.: *The Importance of Classical Canon Law in Scandinavia in the 12th and 13th Centuries*. W: *How Nordic are the Nordic Medieval Laws?* Red. D. TAMM, H. VOGT. Copenhagen 2005.
- LARRINGTON C.: *Hávamál and Sources outside Scandinavia*. "Saga-Book" 1991, t. 23, s. 141–57.
- LASSEN A.: *Indigenous and Latin Literature*. W: *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*. Red. ÁRMANN JAKOBSSON, SVERRIR JAKOBSSON. London 2017, s. 74–87.
- Latin Manuscripts of Medieval Norway: Studies in Memory of Lilli Gjerløw*. Ed. E. KARLSEN. Oslo 2013.
- LAW V.: *The history of linguistics in Europe. From Plato to 1600*. Cambridge 2003.
- LEACH H.G.: *The Relations of the Norwegian with the English Church, 1066–1399, and Their Importance to Comparative Literature*. "Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences" 1909, t. 44, s. 531–60.
- — : *Angevin Britain and Scandinavia*. Cambridge, MA 1921.
- LEHMANN P.: *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters*. München 1937.
- LEMAŃSKI J.: *Negatywny obraz psa w Biblii : przyczyny i konsekwencje*. "Colloquia Theologica Ottoniana" 2011, nr 1, s. 51–96.
- LEWIS C.S.: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. London-New York 1964.
- LIESTØL A.: *Runer frå Bryggen*. "Viking" 1964, t. 27, B145.
- LINDOW J.: *The two Skaldic Stanzas in Gylfaginning: Notes on Sources and Text History*. "Arkiv för nordisk filologi" 1977, t. 92, s. 106–124.
- — : *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford 2002.
- — : *Skáru á skiði. Völuspá 20 and the Fixing of Fate*. W: *Frederic Amory in Memoriam: Old Norse-Icelandic Studies*. Red. J. LINDOW, G. CLARK. Berkeley - Los Angeles 2015, s. 69–90.
- LONG A.: *Lucan and Moral Luck*. "The Classical Quarterly" 2007, t. 57, s. 183–197.
- LÖNNROTH L.: *Det litterära porträttet i latinsk historiografi och isländsk sagaskrivning — en komparativ studie*. "Acta Philologica Scandinavica" 1965, nr 27, s. 68–117.
- — : *Tesen om de två kulturerna: Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar*. Uppsala 1965.
- — : *European sources of Icelandic sagawriting; an essay based on previous studies*. Stockholm 1965.
- — : *The Noble Heathen: a Theme in the Sagas*. "Scandinavian Studies" 1969, t. 41, nr 1, s. 1–29.
- — : *Heftjurnar líta bleika akra : athuganir á Njáls sögu og Alexanders sögu*. "Skirnir" 1970, t. 144, s. 12–30.
- — : *The Clerical Mind*. W: L. LÖNNROTH: *Njáls Saga: A Critical Introduction*. Berkeley-Los Angeles-London 1976, s. 104–164.
- — : *Sponsors, Writers and Readers of Early Norse Literature*. W: L. LÖNNROTH: *The Academy of Odin. Selected Papers on Old Norse Literature*. Odense 2011.

- MACFARLANE K.N.: *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII.xi)*. "Transactions of the American Philosophical Society" 1980, t. 70, s. 1—40.
- MACMASTER TH. J.: *The Origin of Origins: Trojans, Turks and the Birth of the Myth of Trojan Origins in the Medieval World*. "Atlantide. Cahiers de l'EA 4276 — L'Antique, le Moderne" 2014, t. 2, s. 1—12.
- MAGERØY H.: *Aristóteles og Snorri*. "Skírnir" 1986, t. 160, s. 167-192.
- — : *Vergils Dido i Edda og saga*. W: *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*. Red. GÍSLI SIGURÐSSON, G. KVARAN, SIGURGEIR STEINGRÍMSSON. Reykjavík 1994, s. 543-552.
- — : *Vergil-páverknad på norrøn litteratur*. "Gripla" 1998, t. 10, s. 76—136.
- MAGNÚS JÓNSSON: *Skrúðganga Skálholtsbiskupa*. W: *Skálholtshátíðin 1956: Minning níu alda biskupsdóm á Íslandi*. Red. SVEINN VÍKINGUR. Hafnafjörður 1958, s. 139-168.
- MANN J.: *Chance and Destiny in Troilus and Criseyde and the Knight's Tale*. W: *The Cambridge Companion to Chaucer*. Red. P. BOITANI. New York 2003, s. 93—111.
- MARCHAND J.W.: *The Allegories in the Old Norse Veraldar saga*. "Michigan Germanic Studies" 1975, nr 1, s. 109-18.
- MÁR JÓNSSON: *Þórður biskup Þorláksson og söfnun íslenskra handrita á síðari hluta 17. aldar*. W: *Frumkvöðull visinda og mennta. Þórður Þorláksson biskup í Skálholti. Erindi flutt á ráðstefnu í Skálholti 3.–4. maí 1997 í tilefni af þrjúhundruðustu ártíð Þórðar biskups Þorlákssonar*. Red. JÓN PÁLSSON. Reykjavík 1998, s. 179–196.
- MATTHEWS SANFORD E.: *Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors*. „The American Journal of Philology“ 1934, t. 55, nr 1, s. 1–19.
- — : *Study of Ancient History in the Middle Ages*. "Journal of the History of Ideas" 1944, t. 5, s. 25-43.
- MATTHÍAS ÞÓRÐARSON: *Íslands middelalderkunst*. W: *Nordisk kultur XXVII: Kunst*. Ed. H. SHETELIG. Stockholm 1931, s. 324—349.
- MCCLELLAN A.M.: *The Politics of Revivication in Lucan's Bellum Civile and Mary Shelley's Frankenstein*. W: *Frankenstein and Its Classics: The Modern Prometheus from Antiquity to Science Fiction*. Red. J. WEINER, B.E. STEVENS, B.M. ROGERS. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney 2018, s. 59-75.
- MCDUGALL D.: *A Note on the Shape of Rome in Fóstbræðra saga*. "Gripla" 1984, t. 6, s. 259-264.
- MCKINNEL J.: *Essays on Eddic Poetry*. Toronto 2014.
- Medieval Christianity in the North. New Studies*. Ed. K. SALONEN, K. VILLADS JENSEN, T. JØRGENSEN. Turnhout 2013.
- Medieval Oral Literature*. Red. K. REICHL. Berlin-Boston 2012.
- MEBANE J.: *Pompey's Head and the Body Politic in Lucan's De bello civili*. "TAPA" 2016, t. 146, nr 1, s. 191-215.
- MEYLAN N.: *Fate Is a Hero's Best Friend: Towards a Socio-political Definition of Fate in Medieval Icelandic Literature*. "Viking and Medieval Scandinavia" 2014, t. 10, s. 155–72.
- MEIBNER R.: *Untersuchungen zur Rómverjasaga*. W: *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Kl.* Göttingen 1903, s. 657–672.
- METZLER I.: *Heretical Cats: Animal Symbolism in Religious Discourse*. "Medium Aevum Quotidianum" 2009, t. 59, s. 16-32.
- MIDDEL K.P.: *Alexander's Saga: Classical Ethics in Iceland's Alexander Epic*. "Viator" 2014, t. 45, s. 121-148.
- — : *Arngrímur Jónsson and the mapping of Iceland*. W: K.P. MIDDEL: *The search for self—awareness: The road to national identity on Iceland, sæc. xiii—xx*. Groningen 2018, s. 51—70.

- MILLER W.I.: *Choosing the Avenger: Some Aspects of the Bloodfeud in Medieval Iceland and England*. "Law and History Review" 1983, t. 1, nr 2, s. 159–204.
- — : *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. Chicago-London 1990.
- — : *Eye for an Eye*. New York 2006.
- Minni and Muninn. *Memory in Medieval Nordic Culture*. Ed. P. HERMANN, S.A. MITCHELL, AGNES S. ARNÓRSDÓTTIR. Turnhout 2014.
- MITCHELL S.A.: *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia & Oxford 2011.
- MORAWIEC J., A. JOCHYMEK: *Sagi królewskie (konungasögur)*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 62—99.
- MORGAN H.: *The island defenders: humanist patriots in Early Modern Iceland and Ireland*. W: *Nations and Nationalities in Historic Perspective*. Red. GUÐMUNDUR HÁLFÐANARSON. Pisa 2001, s. 223–245.
- Motyw głowy w dawnych kulturach (The head motif in past societies)*. Red. L. GARDELA, K. KAJKOWSKI. Bytów 2013.
- MUNDAL E.: *Den latinspråklege historieskrivinga og den norrøne tradisjonen: ulike teknikkar og ulike krav*. W: *Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge*. Red. I. EKREM, L.B. MORTENSEN, K. SKOVGAARD-PETERSEN. København 2000, s. 9–25.
- MUNTEANUA C.: *Aberrant Decoding and Its Linguistic Expression (An Attempt to Restore the Original Concept)*. "Procedia - Social and Behavioral Sciences" 2012, t. 63, s. 229–241.
- MUSOLFF A.: *Is There Such a Thing as Discourse History? The Case of Metaphor*. W: *Cognitive Linguistics in Critical Discourse Analysis: Application and Theory*. Red. CH. HART & D. LUKE. Newcastle 2007, s. 1–27.
- — . *Metaphor in the History of Ideas and Discourse: How Can We Interpret a Medieval Version of the Body-State Analogy?* W: *Metaphor and Discourse*. Red. A. MUSOLFF & J. ZINKEN. Basingstoke 2009, s. 233–47.
- — : *Metaphor in discourse history*. W: *Historical Cognitive Linguistics*. Ed. M.E. WINTERS, H. TISSARI & K. ALLAN. Berlin—New York 2010, s. 70—90.
- — : *Cultural Differences in the Understanding of the Metaphor of the 'Body Politic'*. W: *Cognition and Culture. The Role of Metaphor and Metonymy*. Red. S. KLEINKE, Z. KÖVECSES, A. MUSOLFF, V. SZELID. Budapest 2012, s. 145–53.
- — : *Metaphor in the Discourse—Historical Approach*. W: *Contemporary Critical Discourse Studies*. Red. CH. HART & P. CAP. London 2014, s. 45–66.
- — . *The Metaphor of the 'Body Politic' Across Languages and Cultures*. W: *Cognitive Explorations into Metaphor and Metonymy*. Ed. F. POLZENHAGEN, Z. KÖVECSES, S. VOGELBACHER, S. KLEINKE. Frankfurt am Main 2014, s. 85–99.
- MUSOLFF A., S. KLEINKE, Z. KÖVECSES, V. SZELID: *Cognition and Culture. The Role of Metaphor and Metonymy*. Budapest 2012.
- NEUBAUER Ł.: *Sagi rycerskie (riddarasögur)*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 133—155.
- NILÉHN L.: *Sverige*. W: *Ur nordisk kulturhistoria. Universitetsbesöken i utlandet före 1660*. Red. M. JOKIPII & I. NUMMELA. Jyväskylä 1981, s. 167—208.
- NORDAL G.: *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Toronto—Buffalo—London 2001.
- NORDLAND O.: *Valhall and Helgafell: syncretistic traits of the Old Norse religion*. „Scripta Instituti Donneriani Aboensis“ 1969, t. 3, s. 66–99.
- NOTHAFT C.P.E.: *Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600)*. Leiden 2011.

- OGILVIE A.E.J.: *Local knowledge and travellers' tales: a selection of climatic observations in Iceland*. "Developments in Quaternary Sciences" 2005, t. 5, s. 257—287.
- ÓLAFUR HALLDÓRSSON: *Helgafellsbækur fornar*. Reykjavík 1966.
- — : *Af uppruna Flateyjarbókar*. W: *Grettisfærsla: Safn ritgerða eftir Ólaf Halldórsson, gefið út á sjötugsafmæli hans, 18. Apríl 1990*. Ed. SIGURGEIR STEINGRÍMSSON, STEFÁN KARLSSON, SVERRIR TÓMASSON. Reykjavík 1990, s. 427—31.
- — : *Flutningur handrita milli Íslands og Noregs fyrr á öldum*. W: *Grettisfærsla. Safn ritgerða eftir Ólaf Halldórsson gefið út á sjötugsafmæli hans 18. apríl 1990*. Red. SIGURGEIR STEINGRÍMSSON, STEFÁN KARLSSON, SVERRIR TÓMASSON. Reykjavík 1990, s. 135-148.
- OLMER E.: *Boksamlingar på Island 1179-1490*. Gothenburg 1902.
- ONIAN R.B.: *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge 1954.
- Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*. Red. ALDÍS SIGURDARDÓTTIR, A. SPEED KJELDSSEN, B. CHR. JACOBSEN, CH. SANDERS, ELLERT ÞÓR JÓHANSSON, E. RODE, H. DEGNBOL, J. E. KNIRK, MARIA ARVIDSSON, S. BATTISTA, T. WILLS; ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR. Den Arnarnagæanske håndskriftsamling. Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab. Københavns Universitet. Dostępny na stronie: <http://onp.ku.dk/onp/>
- ORRI VESTEINSSON: *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000-1300*. New York 2000.
- OSMOND P.J., R.W. ULERY: *Sallustius*. W: *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*. Washington, DC 2003, t. 8, s. 183—326.
- Other Nations: The Hybridisation of Medieval Insular Mythology and Identity*. Ed. W.M. HOOFNAGLE, W.R. KELLER. Heidelberg 2011.
- ÖSTVOLD T.: *The War of the Aesir and Vanir — A Myth of the Fall in Nordic Religion*. "Temenos — Nordic Journal of Comparative Religion" 1969, t. 5, s. 169—202.
- PAASCHE F.: *Über Rom und das Nachleben der Antike im norwegischen und isländischen Schrifttum des Hochmittelalters*. "Symbolæ Osloenses" 1934, t. 13, s. 113-145.
- Paranormal Encounters in Iceland 1150-1400*. Red. ÁRMANN JAKOBSSON & M. MAYBURD. Berlin-Boston 2019.
- PATCH H.R.: *Fate in Boethius and the Neoplatonists*. "Speculum" 1929, t. 4, s. 62—72.
- — : *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*. Northampton, MA 1922.
- — : *The Tradition of the Goddess Fortuna, in Roman Literature and in the Transitional Period*. Northampton, MA 1922.
- — : *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*. Cambridge, MA 1927.
- PÁLL SVEINSSON: *Þrumaði Norðri / og þungan stundi...* W: *Konungskveðja*. „Ísafold“, Reykjavík, r. XLVIII, wydanie z dnia 26.07.1921.
- PETTERSSON J.: *Fri översättning i det medeltida Västnorden*. Stockholm 2009.
- PINZANI R.: *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*. Leiden 2018.
- POILVEZ M.: *A Wolf among Wolves. Kings, Outlaws and Discourse in the Icelandic Sagas*. W: *Aspects of Royal Power in Medieval Scandinavia*. Red. J. MORAWIEC & R. BORYSLAWSKI. Katowice 2018, s. 113—128.
- — : *Discipline or Punish? Travels and Outlawry as Social Structures in Medieval Iceland*. W: *Social Norms in Medieval Scandinavia*. Red. J. MORAWIEC, A. JOCHYMEK, G. BARTUSIK. Leeds 2019, s. 255-267.
- Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*. Ed. by A.J. KABIR, D. WILLIAMS. Cambridge 2005.

- Post-colonial Translation. Theory and practice*. Red. S. BASSNETT, H. TRIVEDI. London-New York 2002.
- Prosopography Approaches and Applications: A Handbook*. Red. K.S.B. KEATS-ROHAN. Oxford 2007.
- RADDING CH.M.: *Fortune and her Wheel: The Meaning of a Medieval Symbol*. "Mediaevistik" 1992, t. 5, s. 127–138.
- RAND E.K.: *The Classics in the Thirteenth Century*. "Speculum" 1929, t. 4, nr 3, s. 249–269.
- RAVN M.: *Burials in bogs. Bronze and early Iron Age bog bodies from Denmark*. "Acta Archaeologica" 2010, t. 81, nr 1, s. 112–123.
- — : *Bog bodies - a burial practice during the Early Iron Age?* W: *The Iron Age on Zealand. Status and Perspectives: 81–87*. Nordiske Fortidsminder. Seria C. T. 8. Red. L. Boye. Copenhagen 2011, s. 83–89.
- REMBISZ-LUBIEJ A.: *An attempt to interpretation of the bog bodies with the string on the necks from pre-Roman Germania*. W: *Archeológia Barbarov 2009. Hospodárstvo Germánov. Sidliskové a ekonomické štruktúry od neskorej doby laténskej po včasný stredovek*, t. 10. Red. J. BELJAK, G. BŘEZINOVÁ, V. VARSÍK. Nitra 2010, s. 661–667.
- RESNICK I.M.: *Good Dog/Bad Dog: Dogs in Medieval Religious Polemics*. "Enarratio" 2013, t. 18, s. 70–97.
- REYNOLDS, L.D., N.G. WILSON: *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford 1991.
- RIFFATERRE M.: *Text Production*. New York 1983.
- — : *Semiotyka intertekstualna : interpretant*. "Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej" 1988, t. 79/1, s. 297–314.
- RISØY A.I.: *Outlawry: From Western Norway to England*. W: *New Approaches to Early Law in Scandinavia*. Red. S. BRINK & L. COLLINSON. Turnhout 2014, s. 101–29.
- — : *Deviant Burials: Societal Exclusion of Dead Outlaws in Medieval Norway*. W: *Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe*. Red. M. KORPIOLA & A. LAHTINEN. "COLLeGIUM" 2015, t. 18. Helsinki 2015, s. 49–81.
- ROBERTSON E.: *Notes on Javan*. "The Jewish Quarterly Review" 1908, t. 20, nr 3, s. 466–508.
- ROBERTSON S.: *Sverris saga and the martial classical influences*. Oslo 2004.
- RUCKI M.: *O jakich psach mówi Jezus W Mt 7,6?* "PERSPEKTYWA. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2016, rok XV, nr 1 (28), s. 210–224.
- RUTKOWSKI R.: „*In illa terra, ubi nullus antiquitatum unquam scriptor fuerit*”. *Historia jako składnik tożsamości ludu cywilizowanego (na przykładzie opowieści Mnicha Teodoryka o okolicznościach chrztu Olafa Świętego)*, „Studia Źródłoznawcze” 2015, t. 53, s. 3–15.
- — : *The Platonic Concept of the Memory of Ancient Deeds in the Chronicles of Master Vincentius Kadłubek and Theodoricus Monachus*. „Acta Poloniae Historica” 2015, t. 112, s. 109–140.
- — : *Prowincjonalna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów powszechnych. Kronika Mnicha Teodoryka „O starożytności norweskich królów” (koniec XII w.)*. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 2018 [nieopublikowana dysertacja doktorska].
- SAMPLONIUS K.: *The War of the Æsir and the Vanir A note on sources*. "Tijdschrift voor Skandinavistik" 2001, t. 22, nr 1, s. 259–282.
- Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400–1500*. Red. K. SHOEMAKER, D. CORNELL, R. BERKOWITZ & K. PANFILIO. New York 2011.
- SANMARK A.: *Power and Conversion - A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Uppsala 2004.
- SAPIR E.: *Kultura, język, osobowość*. Warszawa 1978.

- SAVAGE J.J.H.: *The Manuscripts of the Commentary of Servius Danielis on Virgil*. "Harvard Studies in Classical Philology" 1932, t. 43, s. 77—121.
- SAWYER B.: *Valdemar, Absalon and Saxo : Historiography and Politics in Medieval Denmark*. "Revue belge de Philologie et d'Histoire" 1985, nr 63—4, s. 685—705.
- Saxo Grammaticus: A Medieval Author between Norse and Latin Culture*. Red. K. FRIIS-JENSEN. Copenhagen 1981.
- SAYERS W.: *Gunnarr, his Irish Wolfhound Sámr, and the Passing of the Old Heroic Order in Njáls saga*. "Arkiv för nordisk filologi" 1997, t. 112, s. 43—66.
- — : *Ethics or Pragmatics: Fate or Chance: Heathen, Christian, or Godless World?* "Scandinavian Studies" 2007, t. 79, s. 385-404.
- SCARDALIGI P., F.D.RASCHELLA: *A Latin-Icelandic Glossary and Some Remarks on Latin in Medieval Scandinavia*. W: *Idee. Gestalt. Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studier zur europäischen Kulturtradition. Studies in European Cultural Tradition*. Red. G.W. WEBER. Odense 1988.
- SCHILS G.: *Plato's Myth of Er : the Light and the Spindle*. "L'Antiquité Classique" 1993, t. 62, s. 101-114.
- SCHMID T.: *Sveriges kristnande*. Stockholm 1934.
- SCHRUNK ERICKSEN J.: *Transforming Female History in Stjórn*. "Scandinavian Studies" 1998, t. 70, nr 2, s. 195-208.
- SELMA JÓNSDÓTTIR: *Lýsingar i Stjórnar-handriti*. Reykjavík 1971.
- SIF RÍKHARÐSDÓTTIR: *Bound by Culture. A Comparative Study of the Old French and Old Norse Versions of La Chanson de Roland*. "Mediaevalia" 2005, t. 26, nr 2, s. 243-64.
- — : *The Imperial Implications of Medieval Translations. A Comparative Analysis of the Old Norse and Middle English Versions of Marie de France's Lais*. "Studies in Philology" 2008, t. 105, nr 2, s. 144-64.
- — : *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia*. Cambridge 2012.
- — : *The Imperial Implications of Medieval Translations: Textual Transmission of Marie de France's Lais*. W: SIF RÍKHARÐSDÓTTIR: *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia*. Cambridge 2012, s. 24-52
- SIGURDSON E.R.: *The Church in Fourteenth-Century Iceland. Ecclesiastical Administration, Literacy, and the Formation of an Elite Clerical Identity*. Leeds 2011.
- SIGURJÓN PÁLL ÍSAKSSON: *Magnús Björnsson og Möðruvallabók*. "Saga" 1994, t. 32, s. 103—151.
- SIMEK R.: *Der lange Weg von Troja nach Grönland. Zu den Quellen der gelehrten Urgeschichte in Island*. W: *Germanisches Altertum und christliches Mittelalter. Festschrift für Heinz Klingenberg*. Ed. B. BROGYANYI & TH. KRÖMMELBEIN. Hamburg 2001, s. 315—327.
- — : *The Medieval Icelandic World View and the Theory of the Two Cultures*. "Gripla" 2009, t. XX, s. 183—197.
- SKAFTE JENSEN M.: *Scandinavia*. W: *A Companion to the Classical Tradition*. Red. C.W. KALLENDOFF, W. BRIGGS, J. GAISSER, CH. MARTINDALE. Oxford 2007, s. 252-264.
- SKARD E.: *Eine Lucanreminiscenz bei Theodoricus Monachus*. „Symbolae Osloenses“ 1957, t. 33, nr 1, s. 156-157.
- SKRZYPEK D.: *Sagi współczesne (samtiðarsögur)*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 100—118.
- SLOAN M.C.: *Augustus, the Harbinger of Peace: Orosius' Reception of Augustus in Historiae Adversus Paganos*. W: *Afterlives of Augustus, AD 14-2014*. Red. P.J. GOODMAN. Cambridge 2018, s. 103-121.
- SŁUPECKI L.: *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*. Kraków 2003.

- — : *Hektor na Islandii: Historia trojańska w źródłach staroislandzkich, czyli o tym, jak Snorri Sturlson włączył Skandynawów do antycznego dziedzictwa*. „Studia Europaea Gnesnensia” 2012, t. 6, s. 361—388.
- SMALLEY B.: *Sallust in the Middle Ages*. W: *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500*. Red. R.R. BOLGER. Cambridge 1971, s. 165–175.
- SMITH KRAPPE E.: *The Casina of Plautus and the Þrymskviða*. “Scandinavian Studies and Notes” 1921, t. 6, nr 7, s. 198–201.
- SOMMER B.S.: *The Norse Concept of Luck*. “Scandinavian Studies” 2007, t. 79, s. 275–94.
- SPURKLAND T.: *Literacy and Runacy in Medieval Scandinavia*. W: *Scandinavia and Europe 800–1350 Contact, Conflict and Coexistence*. Red. J. ADAMS & K. HOLMAN. Turnhout 2004, s. 333—44.
- — : *Norwegian Runes and Runic Inscriptions*. Trans. B. VAN DER HOEK. Woodbridge 2005.
- SRHOLEC-SKÓRZEWSKA J.: *Żywoty świętych i poezja hagiograficzna w średniowiecznej Islandii*. W: *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury islandzkiej*. Red. J. MORAWIEC, Ł. NEUBAUER. Warszawa 2015, s. 176–199.
- STARR R.J.: *An Epic of Praise: Tiberus Claudius Donatus and Vergil's 'Aeneid'*. “Classical Antiquity” 1992, t. 11, nr 1, s. 159—174
- STEFÁN KARLSSON: *Ritun Reykjaðarðarbókar. Excursus: Bókagerð bænda*. “Opuscula” 1970, t. IV, s. 120—140.
- — : *Inventio crucis, cap. I, og Veraldar saga*. “Opuscula” t. 2,2, “Bibliotheca Arnarnagæana” t. XXV. Copenhagen 1977, s. 116–133.
- — : *Islandsk bogeksport til Norge i middelalderen*. “Maal og Mine” 1979, s. 1–17.
- STEWART D.J.: *Sallust and Fortuna*. “History and Theory” 1968, t. 7, s. 298–317.
- STOLTZ H.: *Salustius segir svá - eller gjorde han nå det? Finlesing av Sallusts Bellum Catilinae og Rómverja saga i eldre og yngre versjon*. Bergen 2009.
- — : *Fra Sallust til kong Sverre klassiske kilder, Rómverja saga og Sverris saga*. “Collegium Medievale” 2011, t. 24, s. 87–112.
- STONE L.: *Prosopography*. “Daedalus” 1971, t. 100, nr 1, s. 46–79.
- STRÖM Å.V.: *Scandinavian Belief in Fate: A Comparison between pre-Christian and post-Christian Times*. W: *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*. Red. H. RINGGREN. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1967, s. 63–88
- SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR: *Universal History in Fourteenth-Century Iceland. Studies in AM 764 4to*. London 2000.
- — : *The world and its ages : the organisation of an "encyclopaedic" narrative in MS AM 764 4to*. W: *Sagas, saints and settlements*. Red. G. WILLIAMS, P. BIBIRE. Leiden-Boston 2004, s. 1–11.
- — : *Writing universal history in Ultima Thule : the case of AM 764 4to*. “Mediaeval Scandinavia” 2004, t. 14, s. 185–194.
- — : *Arctic Garden of Delights: The Purpose of the Book of Reynistaður*. W: *Romance and Love in Late Medieval and Early Modern Iceland: Essays in Honor of Marianne Kalinke*. Ed. K. WOLF, J. DENZIN. Ithaca, NY 2008, s. 279–301.
- — : *Heroes or holy people? : the context of Old Norse Bible translations*. W: *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*. Red. V. JOHANTERWAGE, S. WÜRTH. Wien 2007, s. 107–139.
- — : *Hetjúsögur úr Gyðingalandi : biblíuþýðingar í íslenskum miðaldahandritum*. “Ritröð Guðfræðistofnunar” 2008, t. 26, s. 9–25.
- — : *The Resourceful Scribe: Some Aspects of the Development of Reynistaðarbók (AM 764 4to)*. W: *Modes of Authorship in the Middle Ages*. Red. S. RANKOVIĆ, I. BRÜGGER BUDAL, A. CONTI, L. MELVE, E. MUNDAL. Toronto 2012, s. 325–42.
- SVEINN NIELSSON: *Presta tal og prófasti á Íslandi*. Kaupmannahöfn 1869.

SVERRIR JAKOBSSON: *The Peace of God in Iceland in the 12th and 13th centuries. W: Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV.* Red. P. KRAFL. Praha: Historický ústav AVČR, v. v. i., 2008 (Opera Instituti historici Pragae, seria C – Miscellanea, t. 19), s. 205–213.

— — : *Conversion and Cultural Memory in Medieval Iceland.* "Church History" 2019, s. 1–26.

SVERRIR TÓMASSON: *The 'fræðisaga' of Adonias. W: Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism.* Ed. J. LINDOW, L. LÖNNROTH, G.W. WEBER. Odense 1985, s. 378–393.

— — : *Pingeyrar — stærsta íslenska menningarsetrið á miðöldum.* "Húnavetningur" 2009, t. XXVII, s. 7–23.

Sýslumannafir. Red. BOGI BENEDIKTSSON, JÓN PÉTURSSON, HANNES ÞORSTEINSSON. Reykjavík 1881–1932, t. I–V.

TARRANT R.J.: *Lucan. W: Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics.* Red. L.D. REYNOLDS. Oxford 1983, s. 215–18.

TENNEY F.: *Classical Scholarship in Medieval Iceland.* "The American Journal of Philology" 1909, t. 30, nr 2, s. 139–152.

— — : *Some Classical Quotations from the Middle Ages.* "Classical Philology" 1909, t. 4, nr 1, s. 82–83.

TÉTREL H.: *Trojan Origins and the Use of the Aeneid and Related Sources in the Old Icelandic Brut.* "Journal of English and Germanic Philology" 2010, t. 109, nr 4, s. 490–514.

— — : *La Saga des Bretons et la tradition européenne des Bruts.* Paris 2013.

The Cambridge History of Scandinavia. T. 1. Prehistory to 1520. Red. K. HELLE. London-New York 2003.

The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300. Red. M. CARVER. York 2003.

The Postcolonial Middle Ages. Ed. J. J. COHEN. New York 2000.

The Post-Colonial Studies Reader. Red. B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS, H. TIFFIN. London-New York 2003.

The Routledge Companion to Translation Studies. Red. J. MUNDAY. London-New York 2009.

The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between. Red. S. BUDLICK, W. ISER. Stanford 1996.

The Translation Studies Reader. Red. L. VENUTI. London-New York 2000.

THORVALDSEN B.Ø.: *The Poetic Curse and Its Relatives. W: Along the Oral–Written Continuum. Types of Texts, Relations and their Implications.* Red. S. RANKOVIC, L. MELVE, E. MUNDAL. Turnhout 2010, s. 253–67.

— — : *The Níðingr and the Wolf.* "Viking and Medieval Scandinavia" 2011, t. 7, s. 171–96.

TIFFOU E.: *Salluste Et La Fortune.* "Phoenix" 1977, t. 31, nr 4, s. 349–360.

TOLKIEN CH.: *The Battle of the Goths and Huns.* "Saga—Book (of the Viking Society for Northern Research)" 1953–7, t. 14, s. 141–163.

TOYNEBEE A.: *The Abortive Scandinavian Civilization. W: A. TOYNEBEE: A Study of History.* London 1934, t. II, s. 340–360.

Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology. Red. P.G. RUBEL, A. ROSMAN. Oxford-New York 2003.

Translation and Cultural Change. Studies in history, norms and image-projection. Red. E. HUNG. Amsterdam-Philadelphia 2005.

Translation and the Classic Identity as Change in the History of Culture. Red. A. LIANERI, V. ZAJKO. Oxford 2008.

Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History. Red. M. SGARBI. Leiden-Boston 2012.

- TRYGGVI J. OLESON: *Bishop Jón Arason 1484—1550*. "Speculum" 1953, t. 28, nr 2, s. 245—278.
- — : *Book collections of medieval Icelandic churches*. "Speculum. A Journal of Mediaeval Studies" 1957, t. XXXII, nr 3, s. 502-510.
- — : *Book donors in mediaeval Iceland*. "Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen" 1957, t. 44, s. 88-94.
- — : *Book collections of Icelandic churches in the fourteenth century*. "Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen" 1959, t. 46, s. 111-123.
- — : *Book collections of Icelandic churches in the fifteenth century*. "Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen" 1960, t. 47, s. 90-103.
- — : *Book donors in mediaeval Iceland. II*. "Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen" 1961, t. 48, s. 10-21.
- TRYGGVI ÞÓRHALLSSON: *Brandur Jónsson, biskup á Hólum*. "Skírnir" 1923, t. 97, s. 46—64.
- TVEITANE M.: *Den laerde stil; oversetterprosa i den norrøne versjonen av Vitae Patrum*. Bergen 1968.
- — : *Interpretatio Norroena. Norrøne og antikke gudenavn i Clemens saga*. W: *The Sixth International Saga Conference, 28.7-28.8 1985: Workshop papers*. Red. J. LOUIS-JENSEN, CH. SANDERS, P. SPRINGBORG. Copenhagen 1985, s. 1067-1082.
- ÞORBJÖRG HELGADÓTTIR: *On the Sallust Translation in Rómverja saga*. "Saga-Book" 1987-1988, t. 22, s. 263-277.
- — : *On the Sources and Composition of Rómverja saga*. "Saga-Book" 1996, t. 24, nr 4, s. 203—215.
- ÚLFAR BRAGASON: *Genealogies: a Return to the Past*. W: *Den Norröna renässansen. Reykholt, Norden och Europa 1150—1300*. Red. K.G. JOHANSSON. Reykholt 2007, s. 73—82.
- VAN HAMEL A.G.: *The Old-Norse version of the Historia Regum Britanniae and the text of Geoffrey of Monmouth*. "Études Celtiques" 1936, t. 1, s. 197—247.
- VAUGHAN R.: *Matthew Paris*. CAMBRIDGE 1958.
- WALGENBACH E.: *Church Sanctuary in the Contemporary Sagas*. W: *Íslensk klausturmenning á miðöldum*. Red. HARALDUR BERNHARÐSSON. Reykjavík 2016, s. 103—117.
- WALKER-MEIKLE K.: *Medieval Cats*. London 2011.
- — : *Medieval pets*. Woodbridge 2012.
- WALTER E.: *Die lateinische Sprache und Literatur auf Island und in Norwegen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Ein Orientierungsversuch*. "Nordeuropa", t. 4. Greifswald 1971, s. 195-230.
- WANNER K.: *Snorri Sturluson and the Edda: The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*. Toronto 2008.
- — : *Off—Center: Considering Directional Valences in Norse Cosmography*. "Speculum" 2009, t. 84, nr 1, s. 36—72.
- WABENHOVEN D.: *Skandinavien unterwegs in Europa (1000-1250): Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage*. Berlin 2006.
- WEBER G.W.: *Wyrd: Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur*. Bad Homburg 1969.
- WEILER B.: *Matthew Paris in Norway*. "Revue Bénédictine" 2012, t. 122, s. 153—81.
- WELLENDOFF J.: *Orð æftir orð. Literal translation into Old Norse*. "NOWELE" 2011, t. 62/63, s. 321-349.
- — : *Zoroaster, Saturn and Óðinn: The Loss of Language and the Rise of Idolatry*. W: *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds: Uncanonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Ed. T. LEHTONEN & L. BOJE MORTENSEN. Turnhout 2013, s. 243—270.

- — : *Ancient Traditions in Sverris saga: The Background of an Episode in Sverris saga and a Note on the Dating of Rómverja saga*. „The Journal of English and Germanic Philology” 2014, t. 113, nr 1, s. 1-17.
- — : *Gods and humans in medieval Scandinavia: retying the bonds*. New York 2017.
- WELSCH W.: *Transculturality: the Puzzling Form of Cultures Today*. W: *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Red. M. FEATHERSTONE & S. LASH. London 1999, s. 194-213.
- Wergild, Compensation and Penance. The Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution*. Red. L. BOTHE, S. ESDERS, H. NIJDAM. Leiden 2019.
- WHORF B. L.: *Język, myśl i rzeczywistość*. Warszawa 1982.
- WIFSTRAND SCHIEBE M., E. KARLSEN: *A Christian Approach to Vergil's Eclogues. A Fragment of Hugo de Folieto, De pastoribus et ovibus in Oslo*. W: *Latin manuscripts in medieval Norway. Studies in memory of Lilli Gjerløw. Nota bene. Studies from the National library of Norway* 5. Red. E. KARLSEN. Oslo 2013, s. 271-278.
- WHITE H.: *Poetyka pisarstwa historycznego*. Red. E. DOMAŃSKA i M. WILCZYŃSKI. Kraków 2000.
- — : *Proza historyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2009.
- WHITE P.A.: *Non-Native Sources for the Scandinavian Kings' Sagas*. New York-London 2004.
- WINTERBOURNE A.: *When the Norns Have Spoken: Time and Fate in Germanic Paganism*. Madison, NJ 2004.
- WINTERS, MARGARET, HELLI TISSARI, AND KATHRYN ALLAN. *Historical Cognitive Linguistics*. Berlin 2010.
- WIRTH W.: *Der Schicksalsglauben in den Isländersagas*. Stuttgart 1940.
- WISEMAN T. P.: *Cicero and the Body Politic*. „Politica Antica” 2012, t. II, s. 133-140.
- WOLF K.: *An Old Norse Record of Jewish History*. „The Jewish Quarterly Review” 1986, t. 77, s. 45-54.
- — : *Gyðinga saga, Alexanders saga, and Bishop Brandr Jónsson*. „Scandinavian Studies” 1988, t. 60, s. 371-400.
- — : *The Judas Legend in Scandinavia*. „Journal of English and Germanic Philology” 1989, t. 88, s. 463-476.
- — : *Brandr Jónsson and Stjórn*. „Scandinavian Studies” 1990, t. 62, s. 163-188.
- — : *The Sources of Gyðinga saga*. „Arkiv för nordisk filologi” 1990, t. 105, s. 140-155.
- — : *An Extract of Gyðinga saga in Lbs. 714 8vo*. „Opuscula” t. 9. „Bibliotheca Arnarnagaeana” t. 39. Copenhagen 1991, s. 100-107.
- — : *A Linguistic Peculiarity in Gyðinga saga*. „Opuscula” t. 9. „Bibliotheca Arnarnagaeana” t. 39. Copenhagen 1991, s. 146.
- — : *A Note on illska in Gyðinga saga*. „Gripla” 1993, t. 8, s. 277-279.
- — : *Amazons in Vinland*. „Journal of English and Germanic Philology” 1996, t. 95, s. 469-485.
- — : *The legends of the saints in Old Norse—Icelandic prose*. Toronto—Buffalo—London 2013.
- WÜRTH S.: *Elemente des Erzählens: Die þættir der Flateyjarbók*. Basel 1991.
- — : *Intention oder Inkompetenz: Die Bearbeitung der Trójumanna saga*. „Skandinavistik” 1992, t. 22, nr 1, s. 1-26.
- — : *Infantes Ludunt Serpentibus*. W: *Púsund og eitt orð : sagt Sigurgeiri Steingrímssyni fimmtugum 2. október 1993*. Red. GUÐVARÐUR MÁR GUNNLAUGSSON, SIGURGEIR STEINGRÍMSSON & GÍSLI SIGURÐSSON. Reykjavík 1993.

- — : *Alexanders saga: Literarische und kulturelle Adaption einer lateinischen Vorlage*. W: *Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der Þiðreks saga und verwandter Literatur*. Red. S. KRAMARZ-BEIN, H. BECK, J. HOOPS. Berlin-New York 1996, s. 290–315.
- — : *Isländische Antikensagas*. T. 1. *Die Saga von den Trojanern. Die Saga von den britischen Königen. Die Saga von Alexander dem Großen*. München 1996
- — : *Der Antikenroman in der isländischen Literatur des Mittelalters: Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden*. Basel 1998.
- — : *New Historicism und altnordische Literaturwissenschaft*. W: *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft*. Red. J. GLAUSER. Würzburg 1999, s. 195–208.
- — : *Historiography and Pseudo-History*. W: *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Ed. R. MCTURK. Oxford 2005, s. 155–172.
- — : *The Common Transmission of Trójumanna saga and Breta sögur*. W: *Beatus vir: Studies in early English and Norse manuscripts: in memory of Phillip Pulsiano*. Red. A.N. DOANE. Tempe 2006, s. 297–327.
- — : *Die mittelalterliche Übersetzung im Spannungsfeld von lateinsprachiger und volkssprachiger Literaturproduktion. Das Beispiel der Veraldar Saga*. W: *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter*. Red. V. JOHANTERWAGE, S. WÜRTH. Wien 2007, s. 11–32.
- ZIOLKOWSKI J.M.: *Middle Ages*. W: *A Companion to the Classical Tradition*. Red. C.W. KALLENDORF, W. BRIGGS, J. GAISSE, CH. MARTINDALE. Oxford 2007, s. 17–29.

RÓMVERJA SAGA – THE SAGA OF THE ROMANS

A STUDY ON THE RECEPTION OF LATIN

CULTURE IN MEDIÆVAL SCANDINAVIA

S u m m a r y

Grzegorz Bartusik, University of Silesia in Katowice

My doctoral dissertation focuses on Icelandic literature and society from around 1150–1550 in the context of the reception and reinterpretation of Latin/Ancient Roman culture in mediæval Icelandic texts after the late introduction of non-runic written culture in Scandinavia. The purpose of the thesis is to discuss the possible Latin/Ancient Roman influences on Old Norse-Icelandic literature, language, mentality, and identity. It employs *Rómverja saga* as an example, along with the related Latin and Old Norse-Icelandic literature. *Rómverja saga* is a collection of Old Norse translations of selected ancient Latin works: Sallust's *Bellum Iugurthinum* and *De coniuratione Catilinae*, and Lucan's *De Bello Civili*.

The chronological framework I set up for my thesis extends from as early as the second half of the 12th century (the composition of *Rómverja saga* has often been dated to around 1180), to as late as the half of 14th century, when the preserved manuscripts were produced (*ÁM* 595 *a-b* 4^o, *ÁM* 225 *fol.* and *ÁM* 226 *fol.*). The mediæval manuscript *ÁM* 595 *a-b* 4^o contains an earlier, fragmented version of *Rómverja saga*, ("The history of the Romans"). The younger and complete, although abridged version, is preserved in the manuscripts *ÁM* 225 *fol.* and *ÁM* 226 *fol.* When the research is necessitated by the problems of reception, I venture beyond these chronological boundaries to the time of transition from the medieval to the early modern period in Iceland (ca. 1550).

Until recently, *Rómverja saga* was little studied. Over the years, *Rómverja saga* manuscripts have been edited by Konráð Gíslason (1860), Meißner (1910), and, most recently, Þorbjörg Helgadóttir (2010). The research on *Rómverja saga* manuscripts, including, the questions of dating (and the text itself), manuscript authorship, ownership and provenance, and the narrative's connections to *Sverris saga* and *Veraldar saga* has been conducted by Meißner (1903), Hofmann (1986), Þorbjörg Helgadóttir (1987–1988; 1996), Hermann Pálsson (1988; 1991), Gropper (Würth) (1998; 2009), Robertson (2004), Stoltz (2009), and Wellendorf (2014).

My approach, however, reaches beyond these questions. I examine the place of *Rómverja saga* in the cultural transfer of knowledge and learning, as well as the saga's place in the civilising process of the Europeanisation of Scandinavia.

Latin or Ancient Roman culture had flowed into Scandinavia via waves of texts from the South. Literary contacts between continental Europe and Scandinavia started as early as the Christianisation of the North. Powerful currents of Latin learning and continental European culture can be traced in Iceland from that period onwards. The North underwent Christianisation, the first profound colonial civilising process, in the 11th and 12th centuries. The region opened up to Latin culture, and later to the courtly culture and the primary intellectual stream of the Middle Ages in Europe – *translatio studii et imperii*, the cross-cultural exchange of knowledge – the transfer of written knowledge through translation – between the societies of Europe.

Rómverja saga is an intriguing manifestation of the Europeanisation of the mediæval North through the means of translation. By focusing on this ‘displaced’ text, an Old Norse-Icelandic translation/compilation of several Latin/Ancient Roman texts, I intend to examine the cultural connections between the two seemingly unrelated periods, namely Antiquity and the Middle Ages, and places: the Roman Empire and the Viking-Age and mediæval Scandinavian kingdoms and the Icelandic Commonwealth. This dissertation aims to describe how specific Latin manuscripts holding ancient Roman texts were imported from continental Europe to Scandinavia and Iceland to the certain monasteries and cathedral schools, the cathedral at Skálholt and the Þingeyrar monastery. There, they ended up in the hands of monks who not only used them to teach Latin and possibly history, but also translated Latin texts into vernacular. Further consequence of the importation of manuscripts is the influence the process yielded on the production of texts *in situ*, the education of the country’s intellectual elites, and social change *sensu largo*: in mindset and identity.

I primarily focus on the main intellectual stream of the Middle Ages in Europe – *translatio studii*, cultural transfer or cross-cultural exchange of knowledge and learning between societies in Europe. I also examine the ‘cultural imperialism’ that helped the Catholic Church and the continental monarchies gain influence across Northern Europe. Through these cultural means, they were inducing those within their sphere of influence to imitate the forms and values of the dominant culture.

I reflect on the mediæval Icelanders’ pursuit of knowledge of the South and Greco-Roman Antiquity as a deliberate activity undertaken at all levels: starting with the import of manuscripts, translation and reading practices, intertextual relations, all the way to changes in social cognition, mentality, and identity.

Preceded by an introduction and followed by a conclusion, my dissertation is divided into five chapters. The introduction pertains to the background of cultural transfer: people, places, trails, institutions, chronology, locations, and manuscripts. It also establishes the methodical and theoretical background of my approach to the Icelandic sagas and ancient Roman literature. Throughout my discussion I refer to a number of theoretical perspectives employed in fields such as linguistics, literary studies, and history. The research undertaken in this study is based upon methodological principles set out by postcolonial theory, reader-response criticism, theory of intertextuality, material philology, approaches to cognitive linguistics as established by George Lakoff, and approaches to historical cognitive linguistics by Andreas Musolff. These theories enabled me to look at *Rómverja saga* from multiple angles. The resulting portrait is that of a complex phenomenon featuring material, textual, intertextual, linguistic, and socio-cultural dimensions of the text.

The first chapter is a textual analysis of *Rómverja saga* addressing the question of what became of the ancient Roman text that would eventually be translated by a mediæval Icelandic. Digging into the textual strata of this case of cultural transfer, I open up an intertextual perspective. The underlying question is: what happened to this cultural product that moved through time and space to emerge and become enshrined in new contexts and configurations? What are the differences between the original text and the target text? How did the translator re-read the text? The translator, confronted with the texts of foreign linguistic, sociohistorical, cultural and literary origins, as ancient Rome must have been to a mediæval Icelandic, had to decode the text and translate it not only from a foreign language into their own but also from a foreign cultural context into their own. Differences and tension within the text indicate the presence of conflicting discourses. This is particularly valid not only within the interfaces of cultures and languages that collide in the translated text but especially in the case of a text that was thought as a compilation of texts; texts that had originated in different ideological contexts. How did the compiler of *Rómverja saga* resolve the contradiction between the republican Sallustius and the antimonarchist Lucanus, whose works have radical republican and antimonarchical ideological implication, and his own Icelandic literary *milieu*, whose writings have conservative and monarchist ideological implications? In this part of my dissertation, I explore

omissions, additions, and other modifications that indicate shifts in ideology, from anti-royalist to monarchist, and the differences in values and morals between ancient Romans and mediæval Icelanders.

In the second chapter, I analyse the social *milieu* of identified readers of *Rómverja saga* and owners of the *Rómverja saga* manuscripts from a prosopographical perspective to define the target group of readers of *Rómverja saga* in the Middle Ages. As a sample I refer to a group of 30 late mediæval and early modern readers identified on the basis of marginal notes left by them in the *Rómverja saga* manuscripts. This group of readers consisted of landowners with hereditary lands or land grants, often civil officers of high rank or clergymen, parish priests and bishops. Many of them educated in the Icelandic cathedral schools or abroad at the European universities or cathedral schools, learners of Latin as a second language, all of them males with one exception for a woman.

The third chapter examines the intertextual relations surrounding *Rómverja saga* and addresses how the saga became intertwined with vernacular Icelandic literature. On the basis of citations of the *Rómverja saga* text, I propose the dating to the third quarter of the 12th century, contrary to the latest dating argued by Jonas Wellendorf – AD 1250-1350, and the localisation of the text itself (the cathedral at Skálholt or the Þingeyrar monastery), the functions of the text (history textbook), and the literary *milieu* of the author (a learned monastic environment).

In the fourth chapter, I focus on the strata of the social cognition as resembled by the language of the Old Icelandic and Latin texts, looking for traces of Latin-Old Norse interfaces, the encounters of these two conceptual worlds and their interactions in the vernacular Icelandic literature as a consequence of the influence of *Rómverja saga*. With the flow of Latin learning to Iceland, the Old Norse-Icelandic conceptual world did not remain intact. The classics imported from the South and the Latin language had an important influence on the mediæval Northern World. Through translation, mediæval Icelanders incorporated European culture into their own, which made them not only familiar with continental European culture but also enabled them to identify with the region. Therefore, in the following part of my dissertation, I also seek to answer the following questions: to what extent was Old Norse-Icelandic language and literature, in the sense of semantics/meaning, influenced by Latin language and literature? Changes in mentality came hand-in-hand with language change, but what precisely was the influence of classical ideas on Old Norse-Icelandic thought? Might these ideas have been to a certain degree integrated into the mentality of mediæval Icelanders? Or at least the mentality of certain groups inside mediæval Icelandic society? In my dissertation, I explore these questions while looking for evidence of the transfer of social norms in the form of cognitive metaphors from continental Europe as they are found in the Sagas of Antiquity (*Antikensagas*) and the vernacular sagas. The research in this part of my dissertation focuses on social cognition in the context of Latin and Old Norse-Icelandic literature and language, their interfaces, the cross-cultural adaptation of cognitive structures (a process wherein a bit of cultural information is brought into a society), its existing schemata, existing meaning structures, and how it may be subsequently accommodated and assimilated into the social structure, causing changes in mentality and worldview. In order to see the network of beliefs and attitudes (connected with the worldview of the cultural community from which it stems) which underlie *Rómverja saga* and its *texti recepti*, Sallustius and Lucanus (and which would be otherwise invisible while always implicit in the texture of the saga), I dig deeper into the text and its language to find cognitive structures and metaphors. Using as examples works by Lucanus and Sallustius, and works such as *Rómverja saga* and other *Antikensagas*, as well as related vernacular Old Norse-Icelandic literature, I consider the following: First, if and how were these cultural concepts translated from Latin to Old Norse-Icelandic? Second, how was meaning changed, accommodated, or adapted? Third, to what extent was Old Norse-Icelandic language, in the sense of semantics and meaning, influenced by Latin? Fourth, might these Ancient Roman-Latin ideas have been to a certain degree integrated into the mentality of mediæval Icelanders (or at least the worldview of certain

groups inside mediæval Icelandic society)? Fifth, if yes, in what way was the mentality of mediæval Icelanders affected by these concepts? Examples of four conceptual metaphors present in the mediæval Icelandic literature are given and analysed as culturally transferred notions of Latin/ Ancient Roman provenance: FORTUNE AS A WHEEL, FATE AS A WOVEN CLOTH, SOCIETY AS A BODY, and RULER AS A FATHER OF FATHERLAND.

The fifth chapter concerns the mediæval theory of Trojan origins of Scandinavians as an example of a hybridised identity and examines the uses of *Rómverja saga* as a source text in its development. Literature is actively involved in the making of society. It plays a significant role in discursive practice. Texts participate in creating the cultural moment from which they originated and in which they were read, and should be associated with other phenomena in society that occurred during a given period. Literature produces cultural effects. The truly important feature of this phenomenon is the creation of hybrid cultures open to continued changes. Therefore, we should read cultural transfer in terms of ‘cultural transplantation’: elements become grafted from one ‘cultural body’ to another and are in turn adapted to new cultural environments. Through an assimilationist attitude towards foreign language and culture – Latin in the case of mediæval Scandinavia – it was willingly and knowingly embraced by leading mediæval Icelandic intellectuals as a *modus operandi* of the society's Europeanisation. Ultimately, a kind of hybrid identity was developed in the North from following substrates: Old Norse oral tradition, Christianity, and continental Latin culture. They merged in the mediæval Icelandic society embedded deeply in the pre-Christian traditions, but strongly influenced by Christianity and Latinity¹.

¹ Projekt niniejszego doktoratu ukazał się również na przełomie roku 2016 i 2017 w *Retrospective Methods Network Newsletter*: G. BARTUSIK: *Mediaeval Transfer, Transmission, and Reception*, s. 188-192. Niniejsze streszczenie jest jego uaktualnioną wersją z perspektywą przyjętą przez autora po wykonaniu projektu po czterech latach od jego podjęcia.